الرازي النحوي

من خلال تفسيره

(544 – 606 هـ)

الرازي النحوي

من خلال تفسيره

544 – 606 هـ

تأليف: د. طلال يحيى إبراهيم الطوبجي

اسم الكتاب: **الرازي النحوي من خلال تفسيره (544 – 606 هـ)**

تأليف: **د. طلال يحيى إبراهيم الطوبجي**

سنة الطباعة: 2013

كمية الطباعة: 1000 نسخة

الترقيم الدولي ISBN : 978-9933-22-021-1

جميع العمليات الفنية والطباعية تمت في :

دار مؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع

يطلب الكتاب على العنوان التالي:

دار مؤسسة رسلان

للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا ـ دمشق ـ جرمانا

هاتف: 00963 11 5627060

هاتف: 00963 11 5637060

فاكس: 00963 11 5632860

ص.ب: 259 جرمانا

www.darrislan.com

الإهداء

إلى كل : مَنْ لا يرى للحياة قيمة بغير شرع الله

إلى اللّذين:

شقيا لأسعد

وذبلا لأنمو

وعانيا ألم الاحتراق

لأنعم بلذة النور

إلى روح أبي الغالي رحمه الله ... وأمي الحنون ..

وإلى الذين:

شاركوني رحلة الحياة بسرائها وضرائها

فكانوا سندي بعد الله سبحانه وتعالى

الغالية أُم أنس ... المودّة والرحمة

أنس وأُسامة ... الأمل المنشود

أماني وذكاء وآلاء ... نبع الحنان والبراءة

المقدمة

الحمد لله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، والصلاة والسلام على قُرَّة عيوننا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد: فإن تعدد مصادر النحو أورثه غزارة في المادة، واتساعاً في أفق البحث. وتلك المصادر تضم إلى جانب كتب النحو: كتب التفسير، والقراءات، ومعاني القرآن، والإعجاز والبلاغة، وشروح الأشعار، وغيرها. وأضحت الحاجة ملحة لدرس هذه المصادر وبيان قيمتها لمعرفة ما تركه الأسلاف في هذا المجال، ولإغناء الدرس النحوي بمصادر جديدة تفيدنا في الوصول إلى آراء جديدة.

ولكتب التفسير الصدارة لهذه المصادر جميعاً، إذ أن هدفها توضيح المراد من كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية. والنحو هو إحدى المواد التي تؤدي إلى تحقيق هذا الهدف الكبير. فلا عجب أن تكون كتب التفسير مصادر ثرية لمادة النحو. فقد عرض أغلبها لإعراب آيات القرآن وتوجيهها توجيهاً نحوياً، وصحب هذا غالباً تناول موضوعات نحوية بالبحث بقدر أو بآخر وكان عدد من المفسرين يقدمون لتفاسيرهم بمقدمات نحوية تتضمن طائفة من الآراء الحرية بالدراسة والبحث، كما فعل ذلك الرازي مثلاً. وقد حفظت كتب التفسير كذلك نقولات من كتب نحوية مفقودة لها قيمتها في مجال البحث النحوي. فضلاً عن أن كثيراً من المفسرين كانوا على سعة من العلم بالكلام والمنطق، فامتزجت مباحث النحو لديهم بهذين العلمين، وتمخضت عن بحوث وآراء لا نجد طائفة منها في كتب النحو، فهذا كله مما يحفز على دراستها. وكان الرازي من المفسرين المبدعين، وتفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) يشهد له بذلك، فقد ضمّ مباحث متعددة في العلوم

الإسلامية بعامة وعلوم العربية بخاصة، وكان النحو أحد هذه العلوم التي تناولها الرازي في تفسيره بدقة وعمق، ونالت عناية النحاة الذين جاؤوا من بعده فأخذوا عنه طرفاً منها، وناقشوه في عدد مما أورده من آراء وأقاويل نحوية. وليس هذا بمستغرب فقد ضرب هذا الرجل في علوم العربية بسهم وافر، وشارك في مختلف علومها من: بلاغة وأدب ولغة ونحو، وكان له في النحو أكثر من كتاب، مما يدل على تقدمه فيه، إلا أنها فقدت فيما فقد من مصنفاته، وحرمنا بذلك من جهد هذا العالم في هذا الميدان المهم من ميادين العربية. ومع هذا بقي تفسيره الضخم ميداناً فسيحاً لمباحث وموضوعات نحوية ثريّة ومتعددة، ولذلك عزمت مستعيناً بالله وحده على دراسته لأبين منهجه النحوي فيه عامداً إلى موازنته بما تفرّق من آرائه النحوية في كتبه الأخرى التي وصلت إلينا اليوم، وذلك ليتجلى هذا المنهج بكفاية، ويتضح من ثم الجهد الكبير الذي بذله في ميدان النحو.

وقد جعلت البحث في خمسة فصول وخاتمة، تناولت في الفصل الأول (حياة الرازي ومصنفاته وتفسيره) فتكلمت على اسمه ولقبه وكنيته، وولادته ونشأته وأسرته، وثقافته، ورحلاته، وعقيدته، وشيوخه، وتلاميذه، ووفاته. ثم تناولت مصنفاته فقسّمتها على ثلاثة أقسام: المطبوعة، والمخطوطة، والمفقودة. وحققت نسبة أحد الكتب المطبوعة إليه، ووقفت عند ما نسب إليه من الكتب النحوية، فبينت ما صحت نسبته إليه منها وما لم تصح، ومنها بعض المخطوطات التي نسبت إليه. ثم تكلمت على تفسيره وبينت مكانته وعرضت لموضوع إتمامه له.

وتناولت في الفصل الثاني: (مصادره في النحو)، فعرضت للكتب التي كان يستقي منها مادته النحوية، وجعلتها على أربعة أقسام هي: كتب النحو، وكتب معاني القرآن وغريبه، وكتب التفسير، وكتب الإعجاز، وبينت منهجه في النقل منها، وتعامله مع المواد المنقولة.

وجعلت الفصل الثالث خاصاً بمادة: (أصول النحو)، فعرضت للأصول التي تناولها في تفسيره، وهي السماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب الأصل. وظهر لي أن للرازي جهداً حسناً في هذا المجال.

وتناولت في الفصل الرابع: (مباحث النحو)، فتكلمت على الحدود النحوية لدى الرازي، والعوامل، والعلل النحوية، والخلاف النحوي، وبينت أخيراً مذهبه النحوي.

وجعلت الفصل الخامس وهو الأخير بعنوان: (آراؤه النحوية) فقسّمته على أربعة أقسام: تناولت في الأول بحثه لمسائل نحوية متفرقة، وبينت فيها ما ذهب إليه من الآراء، وما نتج عنها من صدى لدى النحاة الذين جاؤوا بعده. وتناولت في القسم الثاني: أثر عقيدته في بحثه النحوي وفي الثالث: آراءه النحوية التي تفرد بها. وفي الرابع: مؤاخذات على منهجه وآرائه في النحو. وقد رجعت في بحثي إلى مصادر كثيرة ومتنوعة تضم: كتب التفسير، ومعاني القرآن وإعرابه وغريبه، وكتباً في النحو قديمة وحديثة، وكتباً أخرى في التراجم. ومع أن تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) بأجزائه الاثنين والثلاثين كان ميدان دراستي لمنهجه النحوي، إلا أني استعنت مع ذلك بعدد من كتبه الأخرى مثل: المحصول، ولوامع البينات، وعصمة الأنبياء، ونهاية الإيجاز، ومناقب الشافعي، وعجائب القرآن، في الكشف عن طائفة من آرائه النحوية التي سبقت التفسير أو جاءت بعده من أجل الموازنة بينها وبينه ومتابعة التطور الذي طرأ في المادة والمصطلح.

د. طلال يحيى إبراهيم الطوبجي

في حياة الرازي ومصنفاته وتفسيره

أولاً: نبذة من حياة الرازي

اسمه ولقبه وكنيته:

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي القرشي، التيميّ، البكريّ، الطبرستانيّ الأصل، الرازيّ المولد.[1]

ويُكنى أيضاً بأبي المعالي،[2] وأبي الفضل،[3] وكنيته الأولى: أبو عبد الله هي الأشهر في مصنفات أهل العلم، على نحو ما نجد مثلاً في الفتاوى الكبرى،[4] ومجموعة الرسائل الكبرى،[5] لابن تيمية (ت 728 هـ) وتفسير البحر

([1]) ابن خلّكان: وفيات الأعيان 248/4، والصفدي: الوافي بالوفيات 248/4، وابن الوردي في تاريخه 182/2. ولم يذكر ابن الساعي، وابن كثير اسم (الحسن) ينظر: الجامع المختصر 306/9، والبداية والنهاية 55/13. وقد ذكر السبكي وتابعه عمر كحالة عند ترجمتها لوالد الفخر أن اسمه: عمر بن الحسين بن الحسن، بتقديم اسم (الحسين) وهو موافق لما ذكرته المصادر الأخرى من اسمه، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى 242/7، ومعجم المؤلفين 282/7. ولكن عند ترجمتهما للرازي ذكرا أن اسمه: محمد بن الحسن بن الحسين بتقديم اسم (الحسن)، وهكذا ذكره الزركلي أيضاً وهو خلاف المستفيض عن الكتب القديمة، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى 81/8، ومعجم المؤلفين 79/11، والأعلام 313/6.

([2]) البداية والنهاية 55/13: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 197/6.

([3]) القفطي: تاريخ الحكماء: ص291، ابن الأثير: الكامل في التاريخ 288/12، وينظر: العماري: الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره ص12، وماهر مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغياً: ص38.

([4]) 241/5، 266/5.

([5]) 436/1.

المحيط[6] لأبي حيان الأندلسي (ت 745 هـ). ولعل السبب في تعدد هذه الكنى؛ هو أن العرب ـ ولاسيما في زمن الرازي ـ كانوا يرون أن كثرة الكنى دليل على علو المكانة والفضل.[7]

وعرف الرازي كذلك بـ (ابن الخطيب)[8] و(ابن خطيب الري)[9] نسبة إلى والده الذي كان خطيباً بالري.

أما ألقابه فقد تعددت، فلقِّب بـ (الرازي) نسبة إلى الرّي، وهي نسبة على غير قياس، و (فخر الدين)،[10] و (الإمام)،[11] وبهذا اللقب الأخير عرف في كتب الأصول،[12] ولقب في مدينة هراة[13] بـ (شيخ الإسلام).[14]

إلا أن لقبه المزدوج (فخر الدين الرازي) هو الذي شاع في العصور المتأخرة، وأُهمل ما عداه.[15]

([6]) 6/1، 476/3.

([7]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص16.

([8]) وفيات الأعيان 249/4، وطبقات الشافعية الكبرى 88/8.

([9]) الوافي بالوفيات 248/4، والبداية والنهاية 55/13، وينظر: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص15، وفخر الدين الرازي بلاغياً: ص38.

([10]) وفيات الأعيان 249/4، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 21/5.

([11]) ابن أبي أُصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ص 462، وطبقات الشافعية الكبرى 88/8.

([12]) القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول: ص 14، 60، 85، 300.

([13]) هراة: مدينة كبيرة من أَمهات مدن خراسان، فتحها الأحنف بن قيس في خلافة عثمان τ، وتقع في غربي أفغانستان. ياقوت: معجم البلدان 396/5، والحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار: ص594.

([14]) وفيات الأعيان 250/4، طبقات الشافعية الكبرى 86/8.

([15]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص15.

ولادته:

ولد الرازي في مدينة الرّي، [16] واختلفت المصادر في سنة ولادته، فمنها ما ذهب إلى أنها سنة 543 للهجرة، [17] ومنها ما ذهب إلى أنها سنة 544، [18] ومنها ما لم يقطع بسنة معينة بل احتمل أن تكون 543 أو 544. [19] والرأي الثاني هو الأرجح، لأنه ذكر عند تفسيره لسورة يوسف أنه بلغ السابعة والخمسين من عمره، [20] وأرخ انتهاءه من تفسير هذه السورة بسنة 601هـ، فقال: [21] "تم تفسير هذه السورة ـ بحمد الله تعالى يوم السابع من شعبان ختم بالخير والرضوان سنة إحدى وستمائة".

فيستنتج من هذا أنه ولد في سنة 544 هـ.

نشأته وأسرته:

نشأ الرازي في بلاد الري، في أسرة معروفة بالعلم، فكان والده خطيباً بالري، وذا علم واسع في الأصول، والفقه، والكلام، وله في العلم الأخير كتاب

---

(16) الرّي: مدينة مشهورة بينها وبين نيسابور مئة وستون فرسخاً، وقيل إن الري مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها، فتحت في زمن عمر بن الخطاب τ في سنة 20هـ، وقيل في سنة 19هـ، وينسب إليها كثير من مشاهير العلماء. ينظر: البكري: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع 690/1، ومعجم البلدان 116/3، والروض المعطار في خبر الأقطار: ص 278.

(17) تاريخ ابن الوردي 182/2، لسان الميزان 427/4، ابن الأثير الكامل في التاريخ 288/12، ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين ص215.

(18) شذرات الذهب 21/5، ابن هداية: طبقات الشافعية: ص218.

(19) وفيات الاعيان 252/4.

(20) التفسير الكبير 145/18.

(21) التفسير الكبير 229/18.

سماه: (غاية المرام في علم الكلام). [22] وقد تعاهد ولده فخر الدين منذ نعومة أظفاره بالدرس والتعليم. فنشأ الرازي في أكناف والده ومعلمه الأول، ثم درس بعد ذلك على عدد من العلماء، وبرز في العلوم النقلية والعقلية. وتحدثنا المصادر [23] بأن الرازي كان فقيراً في مبدأ حياته، ثم أصبح غنياً فيما بعد. والسبب في ذلك، أنه كان في مدينة الري طبيباً ماهراً - وقيل تاجراً [24] - له ثروة ضخمة، وكان له ابنتان فلما أحس بالمرض زوَّج ابنتيه من ابني فخر الدين، وعندما مات آلت الثروة إلى الرازي.

ومما تذكره المصادر أَن علاقة الرازي بالسلاطين كانت جيدة، فكانوا يجلونه، ويحفظون له منزلته، وكان يقوم من جانبه بنصحهم، ففي أحد الأيام كان يعظ الناس، وكان السلطان شهاب الدين الغوري حاضراً فقال الرازي "في آخر كلامه: يا سلطان، لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازي وإن مردنا إلى الله. فبكى شهاب الدين حتى رحمه الناس". [25]

وذكر في تفسيره: أن أحد الملوك تعصب لقصة فيها طعن في النبي داودρ ، فرد عليه الرازي، وبيّن له الحقيقة [26] . واتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري، فأكرمه السلطان وأجزل له العطاء. [27]

([22]) طبقات الشافعية الكبرى 242/7. وقد ألف سيف الدين الآمدي (ت631هـ) كتاباً بهذا العنوان، ويبدو أنه استعار اسم هذا الكتاب من والد الإمام الرازي، ينظر: مقدمة غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص14.

([23]) وفيات الأعيان 250/4.

([24]) لسان الميزان 427/4.

([25]) الكامل في التاريخ 216/12.

([26]) التفسير الكبير 191/26.

وأما علاقته بالسلاطين الخوارزمشاهية فكانت جيدة، ولا سيما السلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه. وكانت هذه العلاقة بهم مما يحمد للرازي، لأن أولئك السلاطين صدّوا التتر عن التوغل في البلاد الإسلامية طيلة مدة حكمهم، فكان من واجب الرازي لذلك أن يساندهم. [28]

ومما ذكرته المصادر عن الرازي أنه كان له أخ يُدعى: الركن، وكان قد حَصَّلَ شيئاً من العلم، إلا أنه كان أهوج، كثير الاختلال، كثير الطعن والازدراء بأخيه الرازي. وكان الناس يسخرون منه، مما حدا بالرازي إلى أن يطلب من خوارزم شاه أن يتركه في بعض القلاع، ولا يدعه يخرج. ففعل السلطان ذلك، وأجرى له راتباً حتى مات. [29] وقد علق الدكتور فتح الله خليف على تصرف الرازي هذا قائلاً: [30] "ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازي تجاه أخيه يدل على غلظ في القلب وجحد لروابط الدم والأسرة". ولكني لا أرى في تصرفه هذا ما يوجب وصفه بهذا الوصف، إذ إن هذا الأخ العاق بأخيه، قد اضطره إلى فعل هذا الفعل اضطراراً. وكان للرازي أربعة أبناء ثلاثة أولاد وبنت، فأما الأولاد فقد مات أحدهم ـ واسمه محمد ـ في حياة أبيه، فرثاه بأبيات من الشعر. [31] والآخران هما: ضياء الدين وشمس الدين، فقد كانا مقيمين بهراة عند وفاة والدهما. [32] وأما البنت فقد زوّجها علاء الملك العلوي الذي كان وزيراً للسلطان خوارزم شاه.

([27]) طبقات الشافعية الكبرى 86/8، شذرات الذهب 21/5.

([28]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص 10.

([29]) عيون الأنباء: ص465.

([30]) فخر الدين الرازي: ص11.

([31]) سيأتي الكلام عليها في ثقافته.

([32]) عيون الأنباء: ص465.

ولما هجم المغول على البلاد الإسلامية، وهزم خوارزم شاه، استنجد علاء الملك بجنكيز خان، فقربه الأخير وجعله من خواصه. وعندما أرادت فرقة من المغول الدخول إلى مدينة هراة طلب علاء الملك من جنكيز خان أماناً لأولاد الرازي، فأعطاه ذلك فأخرج أبناء الرازي من البلدة، في حين أعمل السيف في الآخرين. (33)

ثقافته:

يعد الرازي من أشهر أهل العلم بعد أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) (34) فقد أثار إكبار المسلمين، حتى أن بعض من ترجم له عدّه مجدد القرن السادس الهجري. (35) ولا غرابة في ذلك فقد كان ذا علم واسع متنوع، تناول طائفة من العلوم الإسلامية وعلوم العربية، فكان أشبه بمَعْلَمَةٍ، تشهد له بذلك مؤلفاته المتعددة.

كان الرازي متبحراً في العلوم العقلية والنقلية، حتى قيل إنه "فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل"، (36) وكانت له ذاكرة قوية ساعدته على حفظ متون عدد من الكتب القيّمة، حتى قيل: "أنه حفظ الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين"(37) الجويني.

وأما في أصول الفقه فقد كان أصولياً كبيراً، ويتجلى ذلك في كتابه (المحصول في علم الأصول) الذي نال عناية أهل العلم. إذ اختصره تاج الدين الأرموي (ت 656 هـ) وسماه (الحاصل)، واختصره سراج الدين الأرموي (ت 682 هـ) وسماه

---

(33) عيون الأنباء: ص466.

(34) الرازي مفسراً: ص5.

(35) طبقات الشافعية الكبرى 202/1، والخوانساري روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات 701/4.

(36) وفيات الأعيان 249/4.

(37) الوافي بالوفيات 249/4.

(التحصيل)، وكذلك تاج الدين عبد الرحيم محمد الموصلي (ت 771 هـ)، وغيرهم[38] وأما شراحه فكثيرون، فقد شرحه شمس الدين الأصبهاني (ت 678 هـ)، وأبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت 655 هـ)، وأحمد بن عثمان الجوزجاني (ت 744 هـ). [39] وشرحت هذه المختصرات والشروح، وأضحت مصدراً مهماً من مصادر علم الأصول.

وكان في الفقه من كبار الشافعية، وقد شرح (الوجيز) للإمام الغزالي[40] وأما في التفسير فقد كان مقدماً، وتفسيره الكبير يشهد لذلك بمادته الغزيرة، وشهرته الواسعة، وسيأتي الحديث عنه.

وكانت له مشاركة لا تنكر في علوم العربية، إذ اختصر كتابي عبد القاهر الجرجاني (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) في كتاب سماه: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، وهو كتاب متداول مطبوع. وشرح (نهج البلاغة) لكن لم يتمّه،[41] وشرح (سقط الزند) لأبي العلاء المعري،[42] وله شرح لديوان المتنبي.[43] وصنف في النحو كتاباً سماه (المحرر في دقائق النحو)، [44] وشرحاً لقطعة من (المفصّل).[45]

([38]) حاجي خليفة: كشف الظنون 1616/2.
([39]) كشف الظنون 1615/2.
([40]) وفيات الأعيان 249/4.
([41]) الوافي بالوفيات 255/4.
([42]) عيون الأنباء ص470، ويقول الزركان: «توجد منه نسخة في (سوهاج) (أدب 467) ولهذه النسخة صورة في معهد المخطوطات» فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص102.
([43]) الوافي بالوفيات 255/4، ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين ص215.
([44]) أشار إليه في المحصول 1: 1: 333، 1: 1: 528.
([45]) ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين: ص215.

وللرازي شعر[46] قال فيه الصفدي[47]: "ليس في الطبقة العليا ولا السفلى وشعر بالفارسية لعله يكون فيه مجيداً". ومن شعره الذي يبدو فيه صدق الشعور وحرارة العاطفة ما رثى به ابنه محمداً، كقوله فيه:

سأبكي عليكَ العمرَ دائماً ... ولم أنحرفْ عن ذاكَ في الكيفِ

سلامٌ على قبرٍ دُفنتَ بتربهِ ... وأتحفَكَ الرحمنُ بالكرمِ الجمِّ

وما صدّني عن جعلِ جفني مدفناً ... لجسمك إلا أنه أبداً يَهْمي

وأُقسمُ إنْ مَسّوا رُفاتي ورُمَّتي ... أَحسوا بنارِ الحُزنِ في مكمنِ[48]

وهو شعر تبدو عليه مسحة العلماء ومصطلحاتهم من مثل: الكيف والكم برغم حرارة عاطفته.

وكان فوق ذلك مُبَرِّزاً في الفلسفة، والطب، والحكمة، والفراسة، والخلاف في علم الكلام. وباختصار فقد أخذ من كل علم بطرف "فالعلوم ـ في نظره لا تخرج عن كونها واجباً، أو مما لا يتم الواجب إلاّ به، أو مما لابد منه لتحقيق مصلحة من المصالح الدنيوية، أو مما لابد من تعلمه لمعرفة أضراره وأخطاره والدعوة إلى اجتنابها".[49]

رحلاته:

ما إن اكتمل علم الرازي، واستجمع أدوات البحث والمناظرة حتى بدأ أسفاره ـ على عادة العلماء في ذلك الوقت ـ مناقشاً أنداده من العلماء مناظراً للمخالفين له.

([46]) ينظر: هند حسين طه: الأدب العربي في إقليم خوارزم: ص141.

([47]) الوافي بالوفيات 249/4.

([48]) التفسير الكبير 229/18.

([49]) العلواني: مقدمة المحصول في علم الأصول 1: 1: 37.

وبدأ رحلاته بالذهاب إلى خوارزم، ولكنه أُخرج منها، لأنه جادل المعتزلة في أصول مذهبهم فلم يحتملوا ذلك.[50] ثم عاد إلى الري، وسافر إلى بلاد ما وراء النهر قاصداً بُخارى حيث ناظر هناك عدداً من مشاهير علمائها. ثم توجه إلى سمرقند، وخجند، وبناكيت، وغزنة، والهند، ويقول الدكتور فتح الله خليف:[51] إنه "لم يأت ذكر رحلته إلى الهند إلا عند الصفدي، وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التي عقدها في بلاد ما وراء النهر". والحق أنه ذهب إلى الهند فعلاً، فهناك إشارة إلى ذلك في تفسيره وهي: "قال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي رحمه الله وختم له بالحسنى: دخلت بلاد الهند فرأيت أولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الإله".[52]

ثم استقر أخيراً في هراة، حيث وافته المنية هناك. وكانت هذه الرحلات حافلة بالنقاش مع فرقة أخرى غير المعتزلة وهي الكرامية،[53] ورجع بسببه عدد كبير منهم إلى مذهب أهل السنة والجماعة.[54]

وقد جمع الرازي هذه المناظرات في كتاب خاص حواها، وستأتي الإشارة إليه في كتبه المطبوعة.

عقيدته:

كان الرازي سنياً أشعرياً، وقد صرح بذلك في أحد كتبه فقال:[55] "وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي، ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة

([50]) الوافي بالوفيات 249/4.

([51]) فخر الدين الرازي: ص16.

([52]) التفسير الكبير 10/18.

([53]) وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام (ت 225هـ) وكان من زهاد سجستان وهم فرق كثيرة أشهرها: الطرايقة والإسحاقية، والعابدية وقال الرازي عنهم: «إنهم يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث ويثبتون له جهة ومكاناً». ينظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص67.

([54]) وفيات الاعيان 250/4.

والجماعة". وأما كونه أشعرياً فهذا يبدو واضحاً في مناقشته لآيات العقائد. [56] ويبدو أن لعقيدة والده تأثيراً فيه، إذ إنه ـ كما ذكرت سابقاً ـ قد تلمذ عليه، وكان والده أشعرياً، وقد كتب في نهاية كتابه (غاية المرام) فصلاً عن فضائل أبي الحسن الأشعري. [57]

وبرغم كون الرازي أشعرياً إلا أنه خالفهم في مسألة أفعال الإنسان إذ ذهب فيما دلّ عليه أكثر تفسيره إلى الجبر، أي: "نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى" [58]

وهذا ظاهر في تفسيره في مواضع كثيرة [59] ، من ذلك ما ذهب إليه من تعليل لحصول البغض والعداوة في القلب، من أنهما ليسا باختيار العبد، إذ قال: [60] "وإذا وقف الإنسان على هذه الحالة علم أنه لا خلاص من الاعتراف بالجبر" في حين ذهب الأشاعرة إلى فكرة الاكتساب، وهي كما فسّرها أبو الفتح الشهرستاني: [61] "أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل: كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى: إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته".

([55]) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص92، وينظر في هذه المسألة الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص59، وما بعدها.

([56]) الرازي مفسراً: ص288، وأحمد صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص: 221–285.

([57]) طبقات الشافعية الكبرى 242/7.

([58]) الشهرستاني: الملل والنحل 85/1.

([59]) ينظر مثلاً: 84/13، 162، 153/14، 147/15. وينظر: الرازي مفسراً: ص296.

([60]) التفسير الكبير 64/15.

([61]) الملل والنحل 97/1.

والسبب في ظهور فكرة الجبر كان - كما قال ابن قتيبة [62] - ردّ فعل لمغالاة المعتزلة في أفعال العباد، إذ قالوا بالاختيار وخلق الأفعال. إلا أن الرازي كما يبدو قد مال إلى الاعتدال في هذا الموضوع في أواخر تفسيره، فعند تفسيره لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلا تَخَافُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ) [63] قال: [64] "مَنْ أَقَرَّ بأن لهذا العالم إلهاً، بقيت له مقامات أخرى، فأولها: أن لا يتوغل في جانب النفي إلى حيث ينتهي إلى التعطيل ولا يتوغل في جانب الإثبات إلى حيث ينتهي إلى التشبيه، بل يبقى على الخط المستقيم الفاصل بين التشبيه والتعطيل، وأيضاً يجب أن يبقى على الخط المستقيم الفاصل بين الجبر والقدر".

ولا شك أن هذا القول يخالف ما ذهب إليه أولا من القول بالجبر فلعله شعر في أواخر حياته أن ما اختاره أولا من القول بالجبر ليس صحيحاً ولذا غيَّر رأيه ومال إلى التوسط بين الجبر والاختيار. وهذا ليس بمستغرب إذ أنه غيّر رأيه في عدة مسائل نحوية في تفسيره عندما رأى أن ما اختاره أولاً ليس بصحيح، كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد.

وقد ذكر الدكتور محسن عبد الحميد، [65] هذا التعليل واحتمل أيضاً أن يكون الكلام الأخير إضافة من أحد تلاميذه، وهذا الاحتمال بعيد إذ لا دليل عليه.

([62]) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ص231، ضمن كتاب عقائد السلف.

([63]) فصّلت: 30.

([64]) التفسير الكبير 27/121-122.

([65]) الرازي مفسراً: ص296-297.

وكان الرازي شافعيّ المذهب، إذ صرح بذلك في تفسيره، [66] ويبدو هذا واضحاً في مناقشته لآيات الأحكام فيه، وقد ترجمت له أيضاً كتب طبقات الشافعية، [67] وعدته واحداً من كبار رجالها. وكان شديد الإعجاب بالإمام الشافعي، يلمس هذا كل من يقرأ كتابه: (مناقب الشافعيّ). وكان يناقش الفرق الإسلامية المخالفة لعقيدته، ويدخل في مناقشات مع غير المسلمين أيضاً. وتفسيره الكبير خير شاهد على هذا.

ولكننا نجد من العلماء من يطعن على عقيدته، فالذهبي ـ مثلاً ـ يقول عنه: [68] "عَرِيٌّ من الآثار، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تُورث الحيرة". وقد دافع عنه تاج الدين السبكي وناقش أستاذه فيما ذهب إليه. [69]

والذي يلوح لي أنَّ السبب في طعن عدد من الأئمة المشهورين على الرازي عقيدته، هو مزجه الفلسفة والمنطق في أمور العقيدة، وهي ـ كما يقول الدكتور فتح الله خليف [70] ـ : "اتهامات تقليدية اتُّهم بها كل من اشتغل في هذا الحقل".

ويمكن أن يُعتذر عنه بأنه كان يصطنع أساليب خصومه في الردّ عليهم فقد كان بالمرصاد للمعتزلة، وكانت الفلسفة سلاح المعتزلة، فنازلهم بسلاحهم نفسه.

ومع هذا فقد رجع الرازي في آخر حياته عن الفلسفة، وعن علم الكلام فكان يبكي ويقول: "يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام" [71] وكتب وصية تدل

([66]) التفسير الكبير 130/29.

([67]) طبقات الشافعية الكبرى 81/8، ابن هداية: طبقات الشافعية: 216.

([68]) ميزان الاعتدال 340/3.

([69]) طبقات الشافعية الكبرى 88/8.

([70]) فخر الدين الرازي: ص7.

([71]) الداودي: طبقات المفسرين 215/2.

على عقيدة صافية.[72] وكان يؤثر الاعتقاد الفطري على الاعتقاد القائم على الفلسفة. فقد قيل: إنه "كان مع تبحره في الأصول، يقول: من التزم دين العجائز فهو الفائز"[73] وكان إلى جانب ذلك رقيق القلب "يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر من البكاء".[74] وله في تفسيره لمحات صوفية رقيقة، وهو ينسب نفسه إلى المتصوِّفة فيعبر عنهم بقوله:[75] "أصحابنا".

وكان ابن عربي قد بعث له رسالة يدعوه فيها إلى الانضمام إلى الطريقة الصوفية[76]، وهذا يوحي ـ بلا شك ـ بمكانته عند علماء عصره من أهل هذه الطريقة أيضاً.

شيوخه:

كان لوالد الرازي فضل كبير عليه، فهو أستاذه الأول ومنه أخذ علم الأصول والمذهب.[77] ولذا كان الرازي كثير الذكر له في مؤلفاته،[78] وقد سبق الكلام على مكانة ذلك الوالد، ورعايته لابنه في أثناء كلامي على نشأة الرازي. وتلمذ الرازي كذلك على الكمال السّمناني،[79] ومجد الدين

([72]) عيون الأنباء: ص466، طبقات الشافعية الكبرى 90/8.

([73]) لسان الميزان 427/4 والبداية والنهاية 55/13.

([74]) وفيات الأعيان 249/4.

([75]) التفسير الكبير 84/21.

([76]) رسائل ابن عربي: الرسالة الخامسة عشرة.

([77]) وفيات الأعيان 252/4.

([78]) التفسير الكبير 101/1، 146/20، 247/26، 47/27، 213/29 ومناقب الشافعي: ص23، ولوامع البينات: ص323.

([79]) وفيات الأعيان 250/4، وهو أحمد بن زر بن كمّ بن عقيل، مات بنيسابور سنة 575هـ، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى 16/6.

الجيلي[80] الذي كان من "الأفاضل العظماء في زمانه، وله تصانيف جليلة" [81] وقيل: أنه تلمذ على الطبسي صاحب: (الحائز في العلم الروحاني)، [82] واشتغل بالفقه على والد محي الدين قاضي مرند، [83] وقيل: إنه تلمذ على محمود بن علي بن الحسن الحمصي الشيعي. [84]

وممن تلمذ عليهم في علم الحديث الحافظ عبد الرحمن بن عبد اللّه بن علوان بن رافع الأسدي[85]، وقد ذكره في تفسيره فقال: [86] "أخبرني الشيخ الورع الحافظ الأستاذ عبد الرحمن بن عبد اللّه بن علوان، بحلب، مسنداً عن النبي (ص) أنه قال لبعض أصحابه: (أتعجز عن أن تأتي وقت النوم بألف حسنة؟ فتوقف، فقال النبي (ص): قل سبحان اللّه والحمد للّه مسنداً: واللّه أكبر، مئة مرة، يُكتب لك بها ألف حسنة) وسمعتُهُ يقول رحمه اللّه مسنداً: (من قال خلف كل صلاة مكتوبة عشر مرات سبحان اللّه، وعشر مرات اللّه أكبر أدخل الجنة)".

فقول الرازي: أخبرني، وسمعته، وتسميته له بالأستاذ، يدل على أنه قد تلمذ عليه.

([80]) وفيات الأعيان 250/4.

([81]) عيون الأنباء: ص462.

([82]) الوافي بالوفيات 249/4.

([83]) عيون الأنباء: ص462.

([84]) فقيه وأصولي، ومتكلم، من آثاره: التعليق الكبير، والمصادر في أصول الفقه، وبداية الهداية، وغيرها. وكان حيا في سنة 600هـ، ينظر: روضات الجنات 635/4، ومعجم المؤلفين 181/12. وقد تفرد الخوانساري بهذه الرواية. ينظر: روضات الجنات 700/4.

([85]) لم أقف على ترجمته، وقد ترجم السبكي لابنه عبد الله، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى 155/8، وشذرات الذهب 170/5. وقد وصفه السبكي (بالمحدث) عندما ترجم لحفيده أحمد بن عبد الله طبقات الشافعية 17/8.

([86]) التفسير الكبير 105/25.

وربّ قائل يقول: لم تذكر كتب التراجم أن الرازي ذهب إلى حلب فكيف يُعلل قوله: (بحلب)؟ والجواب عن هذا هو أنه من الراجح جداً أن الرازي قد أدّى فريضة الحج، إذ ليس من المعقول لمثله إلا يؤديها، فلعله عندما أداها عرّج على بلاد الشام ولقي علماءها، في طريق عودته منها.

تلاميذه:

كان للرازي تلاميذ كثيرون في مختلف فروع المعرفة، فكان إذا ركب سار معه نحو ثلاثمئة طالب علم على اختلاف اتجاهاتهم في التفسير والفقه والكلام، والطب، والفلسفة، وغير ذلك.[87] وكان يفخر بهؤلاء التلاميذ فيقول:[88] "ولم تَزَلْ تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع". ومن أشهر تلامذته:

1- إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني: وهو تلميذه الذي أملى عليه وصيته قبيل وفاته.[89]

2- إبراهيم بن علي بن محمد السلمي (قطب الدين المصري) : وهو طبيب مغربي الأصل، أقام مدة بمصر، ثم انتقل إلى خراسان، ومن كتبه: شرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا. وقتل بنيسابور لما دخلها التتر سنة 618هـ.[90]

3- أبو بكر بن محمد (شرف الدين الهروي) وهو ـ كما يقول الخوانساري[91] من أجلاء الأشاعرة.

([87]) عيون الانباء: ص462، ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين: ص215.

([88]) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص92، 93.

([89]) عيون الانباء: ص466، طبقات الشافعية الكبرى 90/8.

([90]) عيون الأنباء: ص471، ابن العبري: تاريخ مختصر الدول: ص254، الأعلام 51/1.

([91]) روضات الجنات 702/4.

4- أحمد بن خليل (شمس الدين الخويّي) : كان عالماً بالطب والشريعة توفي بدمشق سنة 637هـ. ومن كتبه: كتاب في النحو، وآخر في علم الأصول، وغيرهما.[92]

5- شهاب الدين النيسابوري: كان من كبار تلامذته، وكان يجلس مع بقية التلاميذ الكبار قريباً من الرازي.[93]

6- عبد الحميد بن عيسى (شمس الدين الخسروشاهي): ولد في قرية خسروشاه سنة 580 هـ، وأتقن العلوم الطبية والشرعية، وتوفي بالشام سنة 652هـ. ومن كتبه: مختصر لكتاب (المهذب) في الفقه، ومختصر كتاب (الشفاء) لابن سينا، وتتمة كتاب (الآيات البينات) الكبير للرازي.[94]

7- عبد الرحمن بن محمد (زين الدين الكشي): وهو من كبار تلامذته وله كتاب: (تعديل المعيار شرح تنزيل الأفكار) في المنطق، وكتاب (حدائق الحقائق في المنطق والطبيعي والإلهيات).[95]

8- عمر بن محمد بن عمر (أبو حفص الفرغاني): قال عنه القفطي:[96] "وعمر هذا قرأ النحو العربي في بلاد العجم على عدة مشايخ، وعرف منه طرقاً وقرأ المنطق اليوناني أيضاً على الفخر الرازي وطبقته، وأجاد النوعين، وشارك فيما سواهما مشاركة بليغ" وتوفي سنة 632 هـ.

([92]) عيون الأنباء: ص646، معجم المؤلفين 216/1، وخوى: بلد مشهور في أذربيجان، وإليه ينسب شمس الدين. وبعض المصادر تسميه: الخوئي أو الخوبي، والصحيح ما ذكرته، ينظر: معجم ما استعجم 520/2، معجم البلدان 408/2، الروض المعطار: ص224.

([93]) عيون الأنباء: ص462.

([94]) عيون الأنباء: ص648، سبط بن الجوزي: مرآة الزمان 543/8 معجم المؤلفين 103/5.

([95]) عيون الأنباء: ص462 تاريخ مختصر الدول: ص254، كشف الظنون 632/1.

([96]) إنباه الرواة على أنباه النحاة 331/2.

9- الليثي: ذكره الشهرزوري وقال عنه: أنه من التلاميذ الكبار.(97)

10- محمد بن تكش: المعروف بالسلطان خوارزم شاه، كان يكن للرازي احتراماً كبيراً، فقد قال الخوانساري (98) عند كلامه على الرازي: "وربما كان يتكلم مع السلطان محمد الخوارزم شاه بكلمات خشنة، فيحتمل ذلك منه لكونه تلميذه".

11- محمد بن الحسين (تاج الدين الأرموي): توفي في بغداد سنة 656هـ(99) ، وقيل 654هـ (100) ، ومن كتبه: مختصر المحصول وسماه (الحاصل) ونقل (الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية) ـ التي ألفها الرازي بالفارسية ـ إلى العربية في دمشق سنة 625هـ وهو شيخ ابن أبي أصيبعة. (101)

12- محمد بن رضوان: وهو الذي طلب من الرازي تفسير (عيون الحكمة) لابن سينا.(102)

13- محمد بن سعود (أبو يعلى الماليني الهروي): النحوي اللغوي قيل إنه كان ينتحل مذهب الكرامية، وأستبعد ذلك إلا أن يكون قد رجع عن مذهبه هذا لأن الخصومة بين الرازي والكرامية كانت شديدة جداً. وأيضاً فإنه كما يبدو كان مقرّباً من الرازي، فقد دخل يوماً عليه فعتب عليه الرازي لانقطاعه عنه، فارتجل معتذراً:

مجلسك البحر وأني امرؤ لا أحسن السبح فأخشى من الغرق

---

(97) نزهة الأرواح 292–آ، وينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص33.

(98) روضات الجنات 701/4.

(99) معجم المؤلفين 244/9.

(100) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص34.

(101) عيون الأنباء: ص470، تاريخ مختصر الدول: ص254، كشف الظنون 1616/2.

(102) كشف الظنون 1186/2.

14- محمد بن محمود (تاج الدين الزوزني): ذكره الخوانساري.[103]

15- محمد بن ناماور بن عبد الملك (أفضل الدين الخونجي): ولد سنة 590 هـ، كان عالماً بالحكمة والمنطق، انتقل إلى مصر وولي قضاءها بعد العز بن عبد السلام، توفي سنة 646 هـ، وذهب السيوطي إلى أنه توفي سنة 642 هـ.[104] ومن مصنفاته: (كشف الأسرار عن غوامض الأفكار) في الحكمة، و (الموجز) في المنطق، و (الجمل) اختصار (نهاية الأمل) لابن مرزوق التلمساني، وغير ذلك.[105]

16- محمد بن نصر بن الحسين (ابن عنين الشاعر): كان يحضر دروس الرازي في مدينة خوارزم، وله في الرازي عدة مدائح، فمن ذلك ما يروى أن بعض الجوارح كان يطارد حمامة في يوم شاتٍ، فوقعت في مجلس الرازي، ورجع عنها الجارح، فأخذها الرازي واعتنى بها فأنشد ابن عنين:[106]

مـــن نبّـــأ الورقـــاءَ أنّ محلَّكـــم ... حَـرَمٌ وأنّــك ملجــأٌ للخــائِفِ[107]

17- محمود بن أبي بكر (سراج الدين الأرموي): ولد بالموصل عام 594 هـ، وأصله من بلاد أذربيجان، ذكره العبري في تلاميذ الرازي،[108] وقد شك الزركان في القول بأنّه قد تلمذ على الرازي على أساس أن الأرموي ولد بالموصل سنة 594 هـ ودرس بها في حين توفي الرازي في مدينة هراة سنة 606

([103]) روضات الجنات 703/4.

([104]) حسن المحاضرة 541/1.

([105]) تاريخ مختصر الدول: ص254، معجم المؤلفين 73/12، الأعلام 122/7.

([106]) ديوان ابن عنين: ص95، وينظر أيضاً: ص53، 96.

([107]) ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان 251/4، 14/5، ومقدمة ديوانه ص8، الدلجي: الفلاكة والمفلوكون: ص 124.

([108]) تاريخ مختصر الدول: ص 254.

هـ، فكيف استطاع أن يتلمذ له وعمره لم يتجاوز الثانية عشرة؟ [109] ومن مصنفاته: شرح الوجيز ولوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، وتلخيص الأربعين في أصول الدين للرازي وسمّاه: اللباب، واختصر (المحصول) في كتاب سمّاه: التحصيل.[110]

18- محي الدين قاضي مرند: وقد صرح بتلمذته له فقال:[111] "لمّا كان الشيخ فخر الدين بمرند، أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرسها وكان يشتغل (عليه)[112] بالفقه، ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية، وتميز حتى لم يوجد في زمانه أحد يضاهيه، واجتمعت به أيضاً بهمدان، وهراة، واشتغلت عليه".

19- المفضل بن عمر (أثير الدين الأبهري) منطقي له اشتغال بالحكمة والطبيعيات، والفلك توفي سنة 663 هـ. ومن كتبه: (هداية الحكمة)، و (الايساغوجي) و (مختصر علم الهيئة) وغيرها. [113]

ووجدت أن هناك شخصين رويا عن الرازي أبياتاً شعرية وأغلب الظن أنهما قد تتلمذا عليه، وهما:

1. أبو عبد الله الحسين الواسطي: نقل عنه ابن خلكان قوله: [114] "سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر عقيب كلام، عاتب فيه أهل البلد".

([109]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص 36.

([110]) تاريخ مختصر الدول: ص 254، روضات الجنات 707/4، كشف الظنون 1616/2.

([111]) كشف الظنون 1615/2، معجم المؤلفين 155/12.

([112]) عيون الأنباء: ص 462.

([113]) في الأصل (عنه).

([114]) وفيات الأعيان 252/4.

2. بديع الدين البندهي: قال عنه ابن أبي أُصيبعة: [115] "أنشدني بديع الدين البندهي مما سمعه من الشيخ فخر الدين بن خطيب الري لنفسه".

وفاته:

بعد أن أنهى الرازي رحلاته فيما وراء النهر ألقى عصا الترحال في هراة حيث وافته المنية هناك.

وقيل في سبب وفاته: إن الكرامية هم الذين كانوا وراء ذلك، إذ دسّوا له السُّم.[116]

لما كان بينه وبينهم من الخصومات العقيدية على ما تقدم بيانه. وذكرت المصادر [117] أن وفاته كانت في سنة 606 هـ، ولكنها اختلفت في الشهر الذي توفي فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يوم الجمعة، في الخامس عشر من رمضان. [118]

الثاني: في شهر ذي الحجة. [119]

والثالث: في مطلع شوال، في عيد الفطر المبارك. [120] وربما يكون هو الأرجح لأن أغلب المصادر عليه.

([115]) عيون الأنباء: ص468.

([116]) شذرات الذهب 21/5.

([117]) انفرد ابن قنفذ القسنطيني فذكر انه توفي في 616 هـ، ينظر: الوفيات ص 308، ومن المعاصرين ذكر احمد مكي الأنصاري أنه توفي سنة 605 هـ، ينظر: سيبويه والقراءات: ص 315، وذُكر في الطبعة الثالثة للتفسير في دار الفكر بأنه توفي سنة 604 هـ، وهذه الأقوال خلاف المستفيض عن المصادر القديمة.

([118]) ابن الساعي: الجامع المختصر 308/9.

([119]) القفطي: تاريخ الحكماء: ص292، مرآة الجنان 542/8، النجوم الزاهرة 198/6.

([120]) عيون الأنباء: ص 466، وفيات الأعيان 252/4، طبقات الشافعية الكبرى 93/8، لسان الميزان 427/4.

ثانياً: مصنفاته

صنف الرازي عدداً كبيراً من الكتب في مختلف فنون المعرفة، وقد ذكر ابن كثير[121] أن مؤلفاته تقارب المئتين، وهذا ـ وإن كانت تنقصه الدقة ـ إلا أنه يدل على كثرة تلك المؤلفات.[122] والحق أننا حين نمعن النظر في حياة الرازي لا نُدهش من كثرة ما صنّف، فهو ـ كما يروي عنه تلميذه شمس الدين الخوبي ـ كان يقول: "والله إني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز".[123]

ومن هذا الكلام تتضح لنا شخصية الرازي، فهو رجل قد نذر نفسه للعلم وقد كتب عدد من الباحثين في مؤلفات الرازي، منهم: بروكلمان[124] وعلي سامي النشار في مقدمة كتاب[125] (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) وجورج قنواتي في بحثه الموسوم (فخر الدين الرازي تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته)[126] ، والدكتور محمد صغير المعصومي الذي كتب بحثاً في الموضوع نفسه ألحقه بكتاب (النفس والروح)[127] . وكتب محمد صالح الزركان في كتب الرازي فصلاً حقق فيه ما نسب إليه من المؤلفات، وقسّمها على ثلاثة أقسام: كتب ثابتة النسبة إليه، وكتب مشكوك في نسبتها، وكتب منحولة. ثم حقق أماكن وجود المخطوطات في المكتبات.[128]

([121]) البداية والنهاية 55/13.

([122]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص 56.

([123]) عيون الأنباء: ص 462.

([124]) ينظر: جورج قنواتي: فخر الدين الرازي تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته: ص201.

([125]) ص26–34.

([126]) نشر ضمن مجموعة دراسات تحت عنوان (الى طه حسين في عيد ميلاده السبعين): ص193–234.

([127]) ص193.

([128]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص56–164.

وكتب الدكتور محسن عبد الحميد [129] وماهر مهدي هلال [130] في الموضوع نفسه، وقد تابعا الزركان في منهجه في تقسيم مصنفاته، كما كتب محمد حسن العماري، [131] وفتح الله خليف [132] في الموضوع ذاته.

ثم كان عليّ أن أكتب عن مصنفات الرازي، فجمعت ما ذكرته المصادر القديمة، واستعنت بما كتبه المحدثون، فوجدت أن الزركان قد وفّى الموضوع حقّه من البحث، فأفدت منه كثيراً عند كتابتي هذا الموضوع إلا أني عدلت عن طريقته في تقسيم كتب الرازي على مجموعات بحسب موضوعاتها، إلى تقسيم آخر، لأن ما يزيد على نصف تلك الكتب ما يزال مفقوداً. والعنوان وحده قد لا يكفي للتصنيف في مجموعة معينة، لذا قَسَّمت ما صح من كتب الرازي [133] على ثلاثة مجموعات: الكتب المطبوعة، والمخطوطة والمفقودة ثم رتبتها بحسب حروف الهجاء.

وها أنا ذا أورد هذه الكتب بحسب التقسيم الذي ذكرتُ:

مصنفاته المطبوعة:

طبع عدد غير قليل من كتب الرازي، وسأذكرها مع إشارة إلى موضوع طائفة منها ليتعرف القارئ مادة كل منها:

1. الأربعين في أصول الدين: ألف هذا الكتاب لأجل ابنه محمد والكتاب في أصول الدين، وهو يتناول أصول العقائد كما يدل على ذلك عنوانه. طبع في حيدر آباد ـ بالهند سنة 1353 هـ.

([129]) الرازي مفسراً: ص35.

([130]) فخر الدين الرازي بلاغياً: ص69.

([131]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص209.

([132]) فخر الدين الرازي: ص159.

([133]) وقفت على هذه الكتب من المصادر القديمة، ومما كتبه محمد صالح الزركان خاصة، ومن ملاحظات الدكتور محسن عبد الحميد، وما هو مهدي هلال، وما ترجح عندي.

2. أساس التقديس: وهو في علم الكلام، تكلم فيه على تأويل المتشابهات من الآيات: كمسألة الاستواء، والمكان وغيرها. طبع في مطبعة كردستان بمصر سنة 1318هـ،[134] وطبع أيضاً بمطبعة مصطفى الحلبي سنة 1254هـ.

3. أسرار التنزيل وأنوار التأويل: طبع في مصر بالمطبعة البهية سنة 1935، وطبع في دمشق دار الفكر للطباعة 1982م.[135]

4. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: رسالة ضمّت عشرة أبواب تناول فيها فرق المسلمين والمشركين مبيناً اعتقاداتهم، والفروع التي انقسمت إليها هذه الفرق. وقد نشره علي سامي النشار: سنة 1356 هـ - 1938 م وطبع في مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة.

5. التفسير الكبير: طبع في استانبول أول مرة سنة 1294 هـ، وبهامشه تفسير أبي السعود، وطبعة ثانية في مصر بالمطبعة الخيرية سنة 1308 هـ،[136] ثم بالمطبعة البهية المصرية سنة 1357 هـ - 1938 م، وكتب على هذه الطبعة بأنها الطبعة الأولى. ثم أعادت هذه الطبعة دار الكتب العلمية في طهران، فجاءت أفضل من الأولى إخراجاً، وهي التي اعتمدتها في بحثي هذا. وطبع بدار الفكر في بيروت ثلاث طبعات، الأولى سنة 1401 هـ - 1981 م، والثانية سنة 1403 هـ - 1983 م، والثالثة سنة 1405 هـ - 1985 م.

6. جامع العلوم: وهو موسوعة تشمل مختلف فروع المعرفة،[137] وهو باللغة الفارسية.

([134]) يوسف سركيس: معجم المطبوعات 916/1.

([135]) ابتسام الصفار: معجم الدراسات القرآنية: ص 134، وقد ذكرته مع الكتب التفسير.

([136]) وهي طبعة كثيرة الأخطاء.

([137]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص 112.

7. الخمسين في أصول الدين: وهو مختصر في أصول الدين تكلم فيه الرازي على حدوث العالم، والإلهيات مثل: وجود الصانع، وصفاته وغير ذلك. طبع بعنوان (المسائل الخمسون) ضمن مجموعة رسائل، وتحمل هذه الرسالة الرقم الخامس عشر في الترتيب، تمّ الطبع في مطبعة كردستان العلمية ـ بمصر سنة 1338 هـ.
8. شرح الإشارات والتنبيهات: وهو شرح لكتاب (الإشارات والتنبيهات) لأبي علي بن سينا (ت 428 هـ) وهو كتاب في الفلسفة، والمنطق، والطبيعيات، والإلهيات، وقد اشتد الرازي في مناقشته لآراء ابن سينا في المسائل المتقدمة. طبع الكتاب في الأستانة سنة1290 هـ، ثم طبع بالمطبعة الخيرية بالقاهرة سنة 1325 هـ، وكلتا الطبعتين كانت مع شرح نصير الدين الطوسي للكتاب نفسه.
9. عجائب القرآن: وهو كتاب في شرح معنى (لا إله إلا اللّه) وشرح أسرارها وفوائدها، وبيان الأحكام الفقهية المتفرعة عنها. طبع بتحقيق: الدكتور السيد الجميلي، في دار الهلال ـ بيروت سنة 1405 هـ - 1985 م. ويلاحظ أنه لم تذكر المصادر كتاباً للرازي بهذا الاسم، بل أشار بعض الباحثين [138] إلى أن له رسالة في (التوحيد) أو في (تفسير لا إله إلا اللّه). والراجح أن هذا الكتاب هو الرسالة نفسها. ويلاحظ كذلك أن محقق الكتاب لم يُحقق نسبة الكتاب للرازي، ولم يذكر أماكن المخطوطات التي اعتمدها فكان لا بد لي أن أتحقق ذلك بنفسي من داخل الكتاب، وبعد قراءتي له تبين لي أنه للرازي وذلك من خلال ملاحظة عدة مسائل وردت في هذا الكتاب، ووردت كذلك في كتبه الأُخرى، وبالألفاظ أنفسها مع تغيير طفيف، مما يؤكد صحة عزو الكتاب له، فمن ذلك:

([138]) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص 120.

- مسألة عدم الإضمار في (لا إله إلا الله). [139]
- مسألة كيفية التلفظ بالشهادة. [140]
- القول بأن سليمان عليه السلام هو الذي جاء بعرش ملكة سبأ والأدلة على ذلك. [141]

10. عصمة الأنبياء: واسمه يدل على مادته، فهو دفاع عن رسل الله عليهم السلام، يردّ فيه الرازي على ما تأوله بعض الجهّال من آيات القرآن في الطعن فيهم. نشر لأول مرة سنة 1355 هـ: تعليق وتصحيح إدارة الطباعة المنيرية، وطبع أيضاً بمطبعة الأمل في حمص ـ بسوريا، وطبع أيضاً في القاهرة ـ دار الثقافة العربية، سنة 1383 هـ - 1964 م.
11. رسالة في الفراسة: تكلم في هذه الرسالة على فضيلة هذا العلم ومكانته، ثم تكلم على أمزجة الإنسان، وأعضائه من حيث دلالتها على أخلاق ذلك الشخص. طبع بعنوان: (كتاب الفراسة)، وهو في (76) صفحة، وطبع بتحقيق: يوسف مراد، في باريس سنة 1939.
12. لباب الإشارات: وهو كتاب هذّب فيه كتاب الإشارات لأبي علي بن سينا، ويضم موضوعات منطقية، وفلسفية، وبحوث في الطبيعيات والإلهيات. طبع لأول مرة سنة 1376هـ، بمطبعة السعادة ـ بمصر، وقد عني بتصحيحه: محمد بدر الدين النعساني.
13. لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات: واسمه يدل على مادته، فقد تأول فيه بيان معنى الاسم ودلالته وشرح فيه معنى (لا إله إلا الله) وما قيل

([139]) التفسير الكبير 174/4، ولوامع البينات: ص 124، وعجائب القرآن: ص121-122.

([140]) لوامع البينات: ص131 -132، وعجائب القرآن: ص 129-130.

([141]) التفسير الكبير: 197/20-198، وعجائب القرآن: ص 44-45.

فيها، ثم تناول أسماء الله الحسنى وشرحها وبيّن ما قيل فيها متناولاً دلالاتها اللغوية والاصطلاحية الإسلامية والإشارية. وهو أحد مصادري في هذا البحث، إذ رجعت إليه بقصد الموازنة بين ما فيه من نحو، وما في تفسيره الكبير. طبع طبعة أولى سنة 1323 هـ، بالمطبعة الشرقية بمصر، بعناية محمد بدر الدين النعساني، وطبع في القاهرة أيضاً سنة 1396 هـ - 1976 م، بتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

14. المباحث المشرقية (في علم الإلهيات والطبيعيات): تكلم فيه على الوجود والعدم، والقدم والحدوث وعلى الكيفيات وأنواعها والعلة وأنواعها. وفي الإلهيات تكلم في إثبات واجب الوجود، وبيان صفاته وأفعاله، وعلى ضرورة وجود النبي. ثم أفاض في الحديث عن علم الطبيعيات. طبع في مجلدين بحيدر آباد - الهند. ثم في طهران - مكتبة الأسدي، سنة 1966.

15. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: وهو في علم الكلام، وقد ألفه بناءً على التماس من علماء وفلاسفة، قال في مقدمته: [142] "التمس مني جمع من أفاضل العلماء، وأماثل الحكماء، أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد". وتكلم فيه على مبادئ هذا العلم، وأوضح ما قيل في الإلهيات والنبوات. طبع لأول مرة بالمطبعة الحسينية المصرية سنة 1323 هـ، وقد عني به: محمد بدر الدين النعساني.

16. المحصول في علم أصول الفقه: وهو من الكتب المشهورة عند العلماء ولاسيما علماء الأصول، وقد تناول فيه علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين [143] وتقوم هذه الطريقة على "بحث هذا العلم على الطريقة التي يُبحث بها علم

([142]) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص2.

([143]) محمد أبو زهرة: أُصول الفقه: ص20.

الكلام، فيقرون الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب له، أو مخالفتها إياها" [144] وقد سبق الكلام على مكانة هذا الكتاب عند العلماء. وقد أفدت منهم في بحثي هذا في استقاء بعض المواد النحوية. طبع لأول مرة عام 1399 هـ - 1979 م، بتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، في المملكة العربية السعودية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

17. المعالم في أصول الدين: ويشتمل هذا الكتاب على خمسة أقسام: تكلم فيها على علم أصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والأصول المعتبرة في الخلافيات، والأصول المعتبرة في آداب النظر والجدل[145] طبع بهامش (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) الذي سبق ذكره.

18. مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر: وهو كتاب يضم المناظرات التي وقعت بينه وبين العلماء في بلاد ما وراء النهر في موضوعات مختلفة في الفلسفة، والأصول، والفقه، والكلام. طبع لأول مرة عام 1355 هـ، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد ـ الهند، ثم نشره الدكتور فتح الله خليف في بيروت عام 1966.

19. مناقب الإمام الشافعي: تكلم فيه الرازي على نسب الإمام الشافعي وعلى مكانته في اللغة والفقه والتفسير، وأجاب عمّا يؤخذ على مذهبه طبع في القاهرة سنة 1279 هـ.

20. النفس والروح: وهو كتاب في الأخلاق، تكلم فيه على النفس والروح والفرق بينهما: وبحث في ماهية النفس وجوهرها، وطرائق معالجة أمراض النفس، ومراتب الأرواح البشرية. ويبدو واضحاً تأثره بكتاب إحياء علوم الدين لأبي

([144]) محمد النيفر : أصول الفقه: ص21.

([145]) المعالم في أصول الدين: بهامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص3.

حامد الغزالي في بحثه لهذه الموضوعات. طبع بتحقيق: الدكتور محمد صغير المعصومي، وهو من مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام أباد ـ باكستان.

21. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: وهو مختصر من كتابي عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة. طبع بمطبعة الآداب ـ بالقاهرة، سنة 1317 هـ، ثم طبع بتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، والدكتور محمد بركات حمدي في دار الفكر في الأردن 1985.

مصنفاته المخطوطة: (146)

1- الآيات البينات في المنطق (صغير).
2- الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.
3- الإشارة في علم الكلام.
4- أقسام اللذات.
5- بحر الأنساب.
6- تفسير سورة الإخلاص.
7- تفسير سورة الفاتحة، ويسمّى: (مفاتيح العلوم).
8- رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن.
9- الجدل.
10- الجمل في الكلام.
11- حدائق الأنوار.
12- حدوث العالم.

---

(146) ينظر: في هذه المخطوطات وأماكن وجودها: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص56، وما بعدها.

13- حفظ البدن.

14- رسالة في حكمة الموت.

15- الخلق والبعث.

16- زاد المعاد.

17- رسالة في زيارة القبور.

18- سراج القلوب.

19- رسالة في شرح البراهين القائمة على إبطال التسلسل.

20- شرح سقط الزند.

21- شرح عيون الحكمة.

22- شرح القانون.

23- المحاكمات في أجوبة الاعتراضات التي أوردها الاقسرائي على شرح الكشاف.[147]

24- المطالب العالية.

25- المعالم في أصول الفقه.

26- المعالمين في الأصوليين.[148]

27- رسالة في معاني المتشابهات.

28- الملخص في الحكمة والمنطق.

29- المنتخب من المحصول.[149]

([147]) توجد نسخة منه في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة برقم: (161 تفسير) ينظر: المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة: ص 8.

([148]) توجد نسخة منه في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (2851) ولهذه النسخة صورة في جامعة أم القرى في مكة المكرمة ينظر: فهرس أصول الفقه: 122/1.

30- المنطق الكبير.

31- نهاية العقول في دراية الأصول.

32- رسالة في علم الهيئة.

مصنفاته المفقودة: [150]

1. الآيات البينات في المنطق (كبير).
2. إبطال القياس. [151]
3. أجوبة مسائل المسعودي.
4. أحكام الأحكام.
5. الأخلاق.
6. إرشاد النظّار إلى لطائف الأسرار.
7. الأَشربة.
8. البراهين البهائية.
9. البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.
10. تحصيل الحق.
11. التشريح من الرأس إلى الحلق.
12. تعجيز الفلاسفة.

([149]) حقق عبد المعز بن عبد العزيز حريز هذا الكتاب، وقدّمه رسالة للدكتوراه إلى قسم الفقه في كلية الشريعة بالرياض ينظر: مجلة أضواء الشريعة العدد (15) لسنة 1401هـ: ص 421.

([150]) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص56، وما بعدها.

([151]) اعتمد العماري على عنوان هذا الكتاب، وعلى استقراء ناقص للتفسير في إثبات أن الرازي من نُفاة القياس. وقد ردّ عليه العلواني وفنّد رأيه فيما يتّصل بهذه المسألة. ينظر: الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص197، ومقدمة المحصول في علم الأصول 1:1: 42-46.

13. تفسير سورة البقرة.

14. تهذيب الدلائل وعيون المسائل.

15. الجبر والقدر.

16. جواب الغيلاني.

17. جواب المسائل النجارية.

18. الجوهر الفرد.

19. الرعاية.

20. كتاب في الرمل.

21. الرياض المونقة في الملل والنحل.

22. الزبدة.

23. رسالة في السؤال.

24. شرح أبيات الشافعي الأربعة في القضاء والقدر.

25. شرح الإرشاد.

26. شرح ديوان المتنبي.

27. شرح العي والخلاف.

28. شرح قطعة من المفصّل.

29. شرح نهج البلاغة.

30. شرح الوجيز.

31. الرسالة الصباحية.

32. الطب الكبير.

33. الطريقة العلائية في الخلاف.

34. الطريقة في الخلاف والجدل.

35. عمدة الأنظار وزبدة الأفكار.

36. فضائل الأصحاب، أو (الصحابة).

37. اللطائف الغياثية.

38. مباحث الحدود.

39. المباحث العمادية في المطالب المعادية.

40. مباحث الوجود والعدم.

41. الرسالة المجدية.

42. الرسالة المحمدية.

43. المحرر في دقائق النحو.

44. المحصول في علم الكلام.

45. مسائل في الطب.

46. منتخب شرح تنكلوشا.

47. النبض.

48. رسالة في النبوات.

49. نفثة المصدور.

50. النهاية البهائية في المباحث القياسية.

51. الهدى.

52. الهندسة.

كتب نسبت إلى الرازي في النحو:

عند دراستي لما كتب عن الرازي قديماً وحديثاً وقفت على أربعة كتب نحوية نسبت إليه، منها ما هو صحيح النسبة، ومنها ما هو ليس كذلك وهذه الكتب هي:

1- الإعراب.

2- عرائس المحصّل من نفائس المفصّل.

3- المحرر في دقائق النحو.

4- مؤاخذات جيدة على النحاة.

الإعراب: نسب هذا الكتاب إلى الرازي كل من الزركلي، [152] وفتح الله خليف. [153] والصحيح أن هذا الكتاب لتاج الدين الاسفراييني (ت 684 هـ) وقد طبع [154] بتحقيق الدكتور عفيف عبد الرحمن.

عرائس المحصّل من نفائس المفصّل: ذكرت المصادر التي ترجمت للرازي أن له شرحاً للمفصّل، وكان معدوداً من الكتب المفقودة، إلى أن أشار الدكتور محسن عبد الحميد إلى مكان وجوده، وهو مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم (146 نحو). [155] وقد حصلت على هذا المخطوط، [156] ودرسته بدقّة ، فتبيّن لي أنه ليس للرازي، وها أنا ذا أعرض الأدلة التي اعتمدها الدكتور محسن عبد الحميد في الإثبات، ثم ما توصلت إليه من الأدلة في نفي ذلك. فالذي جعل الدكتور محسن يذهب إلى ذلك أمران: [157]

([152]) الأعلام 313/6.

([153]) فخر الدين الرازي: ص160.

([154]) طبع تحت عنوان (فاتحة الإعراب في إعراب الفاتحة).

([155]) الرازي مفسراً: ص47، وقد نسبه للرازي كذلك العلواني محقق كتاب المحصول. ينظر: المحصول في علم الأصول 2:3: 265.

([156]) بعد مراسلات مع الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عن طريق المكتبة المركزية لجامعة الموصل.

([157]) الرازي مفسراً: ص47.

1. وجود اسم الرازي على الصفحة الأولى من المخطوط، وإنْ كان بصورة غير واضحة.

2. تأليفه الكتاب نزولاً عند رغبة ابنه محمد، وللرازي ولد بهذا الاسم رثاه في تفسيره، وكان قد أهدى إليه بعض كتبه.

أما الأدلة التي تنفي نسبة هذا المخطوط للرازي فهي:

1- إن الكتب التي ألّفها صاحب المخطوط وأحال إليها في مخطوطه لم يذكرها أحد للفخر الرازي، وهي (رموز الألباب إلى كنوز الكتاب)،[158] و (معارج الهدى إلى مدارج المدى)،[159] و (مناهج الوصول إلى مباهج المحصول).[160]

2- شرحه للمحصول في كتابه: (مناهج الوصول إلى مباهج المحصول) ومعلوم أن المحصول للرازي، ولم يذكر أحد من الذين ترجموا له أنه قد شرحه بنفسه.

3- ينقل آراء نحوية من كتاب اسمه (المحرر)، ويقول: [161] "قال صاحب المحرر"، وللرازي كتاب في النحو اسمه (المحرر في دقائق النحو)، فإن كان يقصد بذلك محرر الرازي، فيعني ذلك أنه معاصر له أو متأخر عنه. وعلى أي الاحتمالين فهو غير الرازي.

4- ينقل عن معجم (شامل اللغة)[162] وهذا المعجم لعماد الدين حسن بن حسين القرة حصاري الرومي، وقد فرغ منه سنة 947 هـ.[163] وعلى هذا فالمؤلف

([158]) عرائس المحصل من نفائس المفصل: الورقة 2آ، 114ب، 167أ، 209آ.

([159]) عرائس المحصل: الورقة 7آ، 61آ.

([160]) عرائس المحصل: الورقة 72ب، 114آ.

([161]) عرائس المحصل: الورقة 11ب، 17آ، 19آ، 23ب، 29آ.

([162]) عرائس المحصّل: الورقة 319ب، 331ب، 346آ، 358آ، 370آ، 374آ، 374ب، 395ب، 402آ، 403ب، 405آ، 411ب.

([163]) إيضاح المكنون 39/2.

إما من أهل القرن العاشر أو ما بعده، لأنه إما معاصر لصاحب هذا المعجم أو متأخر عنه، حتى يصح أن ينقل عنه.

5- في المخطوط طائفة من الآراء النحوية التي هي خلاف آراء الرازي من مثل عطف الاسم الظاهر على المضمر في قوله تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ)[164] فصاحب المخطوط يؤول الآية بما يصحح به القراءة بجر الأرحام، [165] في حين لا يؤول الرازي الآية ويصحح القراءة بالجر على أساس صحة الرواية، [166] وليس لدينا الدليل على أن الرازي قد غير رأيه في إعرابها.

6- ذكرت بعض المصادر أن الرازي لم يتم شرحه للمفصل، [167] وذكرت أخرى أنه شرح المفصل، ولكنها أوردت الكلام بصيغة التضعيف. [168] وأميل في هذه المسألة إلى رأي ابن قاضي شهبة القائل: بأن الرازي "شرح قطعة من المفصل"[169] في حين أن مخطوط (عرائس المحصل) هو شرح كامل للمفصل.

7- قال صاحب المخطوط: [170] "وكنت لعديد ما كُلفته من المراتب الدنيوية ومزيد ما قلدته من المناصب الدينية، أجدُّ في شرحه حيناً وأدعه أحياناً في حين "لم يشغل الرازي منصباً رسمياً طول حياته".[171]

([164]) سورة النساء: 1.

([165]) عرائس المحصل: الورقة 140آ.

([166]) التفسير الكبير 163/9.

([167]) عيون الأنباء: ص470، الوافي بالوفيات 255/4، طاش كبري زادة، مفتاح السعادة 118/2.

([168]) وفيات الأعيان 279/4، طبقات الشافعية الكبرى 87/8.

([169]) طبقات النحاة واللغويين: ص215.

([170]) عرائس المحصل: الورقة 2آ.

وهذا ما حملني على أن أستبعد المخطوط من مصادري، لأنه لم يثبت لدي أنه له، بل العكس، فإن الأدلة تنفي كونه من كتبه.

المحرر في دقائق النحو: أَحال إليه الرازي في كتابه المحصول، [172] وأشار إليه الصفدي [173] أيضاً، وقال عنه ابن مكتوم [174] (ت 749هـ): "وهو كتاب لطيف على بعض أبواب العربية". ويبدو أن الرازي حاول فيه الخروج عن الطريقة التقليدية في التأليف في النحو العربي، إذ قال ابن مكتوم [175] : "سمعت شخنا أبا جعفر بن الزبير [176] يذكر هذا التصنيف ويقول: إنه ليس جارياً على مصطلح القوم....... ولما وقفتُ على هذا الكتاب بديار مصر رأيت ما كان الأستاذ أبو جعفر يذمُّ من هذا الكتاب".

وقال ابن قاضي شهبة [177] في ترجمته للرازي: "صنف كتاباً في النحو سماه المحرر، في مجلد غالبه حدود" ونقل عنه السيوطي نصاً في كتابه: الاقتراح في أصول النحو.[178]

مؤاخذات جيدة على النحاة: هناك من ظن [179] أن هذا كتاب للرازي، مُستنتجاً ذلك من قول ابن خلّكان[180]: "وله مختصر في الإعجاز، ومؤاخذات جيدة على

([171]) فخر الدين الرازي: ص4.

([172]) المحصول في علم الأصول 323:1:1، 528:1:1.

([173]) الوافي بالوفيات 255/4.

([174]) الدرّ اللقيط من البحر المحيط: مطبوع بهامش البحر المحيط 481/3، وينظر: احمد مكي الأنصاري: سيبويه والقراءات: ص114.

([175]) الدر اللقيط 481/3.

([176]) هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الأندلسي الحافظ، النحوي، توفي سنة 708 هـ.

([177]) طبقات النحاة واللغويين: ص 215.

([178]) ص203-206.

النحاة، وله طريقة في الخلاف" وأغلب الظن أن هذه العبارة لا يقصد بها اسم كتاب للرازي، بل أرى - كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين من قبلي - أن "ابن خلكان كان يقصد أن للرازي فضلاً عن كتبه الأخرى - مؤاخذات وملاحظات على النحاة في كتبه: كالمحرر والتفسير، وشرح المفصل"[181]

ثالثاً: تفسيره

قيمة تفسيره:

ما إنْ يذكر التفسير بالرأي إلا ويتبادر إلى الذهن تفسير الرازي فهو تفسير ضخم التقت فيه فروع ثقافة الرازي المتنوعة، فجاء صورة صادقة لثقافة هذا العالم وعصره، وما كانت تسوده من آراء وثقافات.

ألّف الرازي تفسيره على غرار تفاسير المعتزلة في اعتمادهم على علم الكلام والفلسفة والمنطق،[182] ولكنه كان موجّهاً ضدهم. فالرازي سخّر هذه العلوم في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة مناقشاً المخالفين له في معتقده. فلا نكاد نَمرُّ بآية من الآيات التي وقع في تأويلها خلاف بين أهل السنة والمعتزلة إلا وجدناه يجادل المعتزلة ويعترض على آرائهم.[183]

([179]) علي سامي النشار: مقدمة اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص32، وفتح الله خليف: فخر الدين الرازي ص164، والمعصومي: ضميمة بمؤلفات الرازي ملحقة بكتاب النفس والروح: ص 197.

([180]) وفيات الأعيان 249/4.

([181]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ص 129.

([182]) ينظر: في اعتداد المعتزلة بالفلسفة ومخالفة أهل السنة لهم، ثم التقارب الذي حصل بين المعتزلة وبين معظم أهل السنة في الميل إلى الفلسفة: محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله: ص 69 وما بعدها.

([183]) ينظر: التفسير الكبير 42/2-48، 49/2، 81/2....

وقد تنبه الرازي على أنه قد أكثر من محاجة المعتزلة فقال: [184] "وليس لأحد أن يُعيبنا فيقول: إنكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع، فإنا نقول: إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات الجزاء فهم يكررونها في كل آية فنحن أيضاً نكرر الجواب عنها في كل آية".

وقد يشتد في مناقشته لهم، ويقسو عليهم في الكلام أحياناً، كما حدث في مناقشته للزمخشري عند وقوفه على قوله تعالى: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»[185] قال:[186] "ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال، وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء، إلا أنه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف .... فهذا المسكين الذي ما شمَّ رائحة العلم، من أين وجد ذلك؟ وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه"، وهذا لا شك كلام لا يليق بالزمخشري الذي يُشْهَدُ له بالإمامة في التفسير، والعلم الغزير في النحو واللغة والأدب وما إليها، ومصنفاته الكثيرة تشهد له بذلك. ولا بد هنا من ملاحظة سريعة، وهي أنه قد يُظن أَن تفسير الرازي هو تفسير عقلي محض، وهذا خطأ، لأن هذا التفسير يحوي من الآثار المروية عن الصحابة، والتابعين وأئمة الفقه، والمتصوفة، الشيء الكثير، ولكن الصبغة العقلية كانت هي الغالبة عليه.

وهو حافل كذلك بمباحث علم الكلام، والفلسفة، والفقه وأصوله، كما أنه حافل بمباحث النحو واللغة والصرف، ومباحث العلوم الصرف من: طب،

([184]) التفسير الكبير 147/13.

([185]) آل عمران: 18.

([186]) التفسير الكبير 206/7.

وتشريح، وفلك، ونبات، وغيرها. ولهذا قال عنه ابن خلكان: [187] "جمع فيه كل غريب وغريبة".

وقد تنبه الرازي على إكثاره من مباحث العلوم في تفسيره وحاول تعليل ذلك وتسويغه، فقال: [188] "وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال: إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت كتاب الله حقَّ التأمل لعرفت فساد ما ذكرته" ثم ذكر أسباب توسعه في هذه العلوم، وهي الاستدلال بها على معرفة الله سبحانه وتعالى وبيان عظمته.

ويُلاحظ قارئ التفسير مناقشات الرازي للفلاسفة، تلك المناقشات التي تعرض فيها لآرائهم بالنقد والدحض بأدلة من جنس أدلتهم، ألا وهي الأدلة الفلسفية. حتى قيل عنه: إنه "خصم للفلاسفة، لأنه متكلم متعصب لكلاميته" [189] إذ درس الفلسفة ليرد على الفلاسفة وعبر عن ذلك بقوله: [190] "كنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوّقنا إلى معرفة كتبهم (يعني الفلاسفة) لنردَّ عليهم فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله في تصنيف كتب تتضمن الردَّ عليهم" فتسلحُ الرازي بالفلسفة إِنما كان من أهدافه دحض آراء الفلاسفة إذا لم تكن موافقة لما عليه الشرع والعقل. وهذا شبيه بما فعله سلفه أبو حامد الغزالي حين تصوّف بعد التفلسف وألف كتابه (تهافت الفلاسفة) في الرد عليهم. من كل هذا تبين لنا سبب قول ابن تيمية عن تفسير الرازي: [191] "فيه

([187]) وفيات الأعيان 249/4.

([188]) التفسير الكبير 121/14.

([189]) سليمان دنيا: مقدمة القسم الثاني من الاشارات والتنبيهات: ص18.

([190]) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص91.

([191]) الوافي بالوفيات 254/4.

كل شيء إلا التفسير" وقد انتشرت هذه العبارة بين الناس وعدّوها حكماً على التفسير، وإن لم يطلعوا عليه بكفاية. والحقيقة، أن في هذا القول إجحافاً في حقّ هذا التفسير القيم، والأصوب أن يُقال في حقّه ما قاله تاج الدين السبكي: [192] "فيه مع التفسير كل شيء".

أما عن الآراء النحوية في التفسير، فإن علوم العربية - كما هو معلوم - نشأت لخدمة القرآن الكريم فمنه ومن أجله انبثقت، فلا غرابة أن يكون تفسير القرآن الكريم ملتقى لعلوم العربية كلها وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين: [193] "لقد كان علم التفسير أكثر حظاً في النحو من غيره، بل كان ارتباطه أكثر من ارتباط غيره به فما علم النحو أصلاً إلا مظهرٌ من مظاهر تفسير القرآن وتوضيحه". أو بعبارة أخرى لم يكن النحو إلا أداة من الأدوات التي خدمت الكتاب العزيز الذي يمثل قمة اللغة وذروتها في البيان. فالعلاقة بين هذين العلمين: التفسير والنحو، علاقة صميمة وليس أدلُّ على هذه العلاقة من أن معرفة النحو وأصوله هي أولى الأدوات التي يجب على المفسر أنْ يتسلح بها إذا تصدّى لتفسير كتاب اللّه تعالى. [194] وعند قراءتي لتفسير الرازي وجدته حافلاً بمباحث النحو واللغة، وكان مصنفه على جانب كبير من التمكن في هذين العلمين، فهو - في النحو مثلاً - لا يسلم بما قيل دائماً، بل يناقش النحاة في آرائهم مستدركاً وناقداً. وقد يرجح رأي بعضهم على بعض عندما يجد للترجيح وجهاً وحجة.

([192]) نفسه.

([193]) اللبدي: أثر القرآن والقراءات في النحو العربي: ص275.

([194]) نفسه.

وكان يَشترط على المفسّر المعرفة التامة في ثلاثة علوم هي: النحو، واللغة، والأصول، ولنسمعه يقول في المفسِّر: [195] "ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو، كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: من فسَّر القرآنَ برأيه فليتبوأ مقعده من النار".[196] ولا بد أن الرازي يدخل نفسه في زمرة الذين يفسرون القرآن بهذا الشرط الذي يراه، وإلا لدخل تحت الوعيد المذكور في هذا الحديث. والحق أن الرازي كان متبحراً في الأصول، ونلحظ له مثل ذلك في النحو واللغة، وستتضح لنا صورته نحوياً من خلال هذا البحث.

هل أكمل الرازي تفسيره:

وهذا موضوع كَثُرَ فيه القول. فهناك من قال بأن الرازي لم يكمل تفسيره، وهؤلاء اختلفوا في المكان الذي وقف عنده، فأكثرهم لم يحدده، في حين حدده بعضهم بسورة الأنبياء [197] وتقدم به بعضهم إلى سورة الروم أو العنكبوت.[198] وهناك من خالف في ذلك فذهب إلى أنه أتمه. ولكل فريق أدلته.

أما أدلة النافين فهي ضربان: خارجية، وداخلية. فالخارجية نعني بها الأدلة التي من خارج التفسير وهي: أقوال العلماء والمؤرخين في المسألة، وتشير إلى أن الرازي لم يكمل التفسير. وهذه الأدلة هي: [199]

([195]) التفسير الكبير 179/7.

([196]) رواه الترمذي: (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار)، ينظر: صحيح الترمذي بشرح ابن العربي 67/11.

([197]) التفسير والمفسرون 292/1.

([198]) ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين: ص216.

([199]) ينظر في هذه الأدلة: الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص162. والرازي مفسراً: ص52.

1- قال ابن أبي أصيبعة [200] في ترجمة أحمد بن خليل الخوبي: "ولشمس الدين من الكتب تتمة تفسير القرآن لابن خطيب الري".

2- قال ابن خلّكان [201] في ترجمة الرازي: "له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً لم يكمله".

3- وجاء في شذرات الذهب [202] عن ابن قاضي شهبة قوله: "ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه".

4- قال الداودي: [203] "من تصانيفه (التفسير الكبير) لكنه لم يكمله، كذا في مختصر تاريخ الذهبي، سماه: (مفاتيح الغيب).

5- وذكر ابن حجر العسقلاني [204] في ترجمة أحمد بن محمد القمولي (ت 727هـ): بأنه "أكمل تفسير الإمام فخر الدين الرازي".

6- وقال صاحب كشف الظنون: [205] "وصنّف نجم الدين أحمد بن محمد القمولي تكملة له، وتوفي سنة 727 هـ، وقاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الخوبي الدمشقي كمل ما نقص منه أيضاً، وتوفي سنة 639 هـ".

وأما الأدلة الداخلية فهي التي من داخل التفسير، والتي قد تُشعر بأن التفسير ليس للرازي: [206]

([200]) عيون الأنباء: ص647، وتقدمت ترجمته في تلاميذ الرازي.

([201]) وفيات الأعيان 249/4.

([202]) 21/5.

([203]) طبقات المفسرين 216/2.

([204]) الدرر الكامنة 325/1، وهو فقيه وقد ناب في الحكم بمصر، وولي الحُسْبَة وله شرح الأسماء الحسنى وغيرها.

([205]) 1756/2، وتابع محمد حسين الذهبي هذا ينظر: التفسير والمفسرون 293/1.

([206]) ينظر: الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص163، والرازي مفسراً ص62.

1- جاء في تفسير سورة يس، بعد نقل كلام لأبي حامد الغزالي: "واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى، سمعته يترحم عليه بسبب هذا الكلام"[207] فالمتكلم هنا غير الرازي كما هو واضح.

2- وجاء في تفسير سورة الواقعة: "وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله، بعد ما فرغت من كتابه هذا مما وافق خاطري خاطره. على إني معترف بأني أصبت منه فوائد لا أحصيها".[208]

3- وجاء في تفسير السورة نفسها: "المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ...... وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين بأجوبة كثيرة، وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه".[209]

أما أدلة الإثبات فهي كثيرة، وقد كتب عنها غير واحد من الباحثين المعاصرين ولذا سأورد أولاً الأدلة التي ذكروها باختصار ثم أعقبها بما رأيته من ملاحظات حول هذه المسألة وأستعرض أخيراً ما توصل إليه الباحثون في هذا الموضوع مرجحاً الرأي الذي بدا لي أنه الأرجح.

إن أدلة الإثبات كما توصل إليها الباحثون هي:

1- إحالته في القسم الأول من تفسيره وهو الذي لم يشك أحد في نسبته إليه على سور متأخرة من تفسيره.[210]

وهذه الإشارات كثيرة، ولكن سأقتصر على اثنتين منها:

([207]) التفسير الكبير 113/26.

([208]) التفسير الكبير 155/29.

([209]) التفسير الكبير 156/29.

([210]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص169، الرازي مفسراً: ص56.

أ- جاء في تفسير سورة الإسراء:[211] "وتمام المباحث العقلية في لفظ التسبيح قد ذكرناها في أول سورة الحديد". فإذا رجعنا إلى سورة الحديد تبين لنا صحة ما أشار إليه الرازي،[212] وسورة الحديد ـ كما هو معلوم ـ تقع بعد سورة الواقعة مباشرة في ترتيب المصحف.

ب- وقال عند تفسيره لسورة البقرة: [213] "كما قال سبحانه (وَالصَّافَّاتِ صَفًّا ❖ فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا)[214] وقال: (وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ❖ فَالْحَامِلاتِ وِقْرًا)[215] وقال: (وَالْمُرْسَلاتِ عُرْفًا ❖ فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا)[216]، وقال: (وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا ❖ وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا).[217] ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسراراً مخفية، إذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها". وهذا يعني أنه فسَّر هذه السور وهي: الصافات، والذاريات، والمرسلات، والنازعات، وقد ذكرها مرتبة حسب ورودها في المصحف، إذ إن الصافات سابقة لها كلها، في حين أن النازعات تقع في آخرها.

2- إحالته في القسم الأخير من تفسيره إلى القسم الأول، مما يؤكد أن مؤلف التفسير شخص واحد[218] وسأقتصر على مثالين أيضاً:

أ- قال عند تفسيره لسورة الانفطار: [219] "والكلام في هذه المسألة قد استقصيناه في سورة البقرة".

([211]) التفسير الكبير 146/20.

([212]) التفسير الكبير 205/29.

([213]) التفسير الكبير 132/7.

([214]) الصافات: 1-2.

([215]) الذاريات: 1-2.

([216]) المرسلات: 1-2.

([217]) النازعات: 1-2.

([218]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص176، والرازي مفسراً: ص59.

ب- قال عند تفسيره لسورة القدر [220] متحدثاً عن القرآن الكريم: "قال ابن عباس أُنزل إلى السماء الدنيا جملة ليلة القدر، ثم إلى الأرض نجوماً، كما قال: (فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ).[221] وقد ذكرنا هذه المسألة في قوله: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ).[222] "وعند الرجوع إلى تفسير هذه الآية تبين لنا صحة هذه الإحالة.[223] ومعلوم أن سورة القدر من أواخر سورة القرآن، إذ هي السورة السابعة والتسعين من مجموع سور القرآن البالغة أربع عشرة ومئة.

3- أثبت العماري[224] أن الرازي قد فسر سورة الأنبياء، التي شك بعضهم في تفسير الرازي لها، وزعم أنه قد توقف عندها. أثبت ذلك بأدلة تاريخية ومن خلال إحالته إلى عدد من السور المتقدمة كسورة الأنبياء. وأثبت الدكتور محسن عبد الحميد[225] أن الرازي قد فسر سورة الواقعة ـ التي يدور الشك حول تفسيره لها ـ بأدلة عديدة منها: إحالته إلى سورة الصافات وصحة هذه الإحالة، وإحالته إلى سورة الأعراف التي هي بإجماع العلماء من تفسير الرازي نفسه، وكذلك من خلال معالجته لمسائل العقيدة بنفس منهجه الذي سلكه فيما سبق من تفسيره.

([219]) التفسير الكبير 84/31.

([220]) التفسير الكبير 27/32.

([221]) الواقعة: 75.

([222]) البقرة: 185.

([223]) التفسير الكبير 85/5.

([224]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص173.

([225]) الرازي مفسراً: ص60.

4- إشارة الأقدمين إلى ما يُفهم منه أن الرازي قد أكمل تفسيره فالقفطي (ت 646 هـ) يقول: [226] "ومن تصانيفه كتاب تفسير القرآن الكبير سماه: مفاتيح الغيب ـ سوى تفسير الفاتحة، وأفرد لها تصنيفاً ـ في اثني عشر مجلداً بخطه الدقيق". وقد علق الدكتور محسن عبد الحميد على ذلك بقوله: [227] "وعبارته (بخطه الدقيق) تشعر بأنه قد رآه". وهي ملاحظة صحيحة. وأشار الصفدي إلى أنه قد أكمل التفسير كله فقال: [228] "وأكمل التفسير على المنبر إملاء" فحدد طريقة التفسير تحديداً دقيقاً حين بين أنها (الإملاء).

5- جاء في تفسير قوله تعالى: (هُوَ الأَوَّلُ وَالآَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) من سورة الحديد قوله: [229] "وسمعت والدي رحمه الله يقول: إنه كان يروى أنه لما نزلت هذه الآية أقبل المشركون نحو البيت وسجدوا" والرازي هو الذي تلمذ لوالده، وليس في تاريخ الرجلين اللذين ذُكر أنهما أكملا التفسير أن أحداً منهما قد تلمذ لوالده.

6- ويلاحظ على القسم الأخير الذي شُكَّ في نسبته إلى الرازي، وحدة الأسلوب وتناظره مع أسلوب التفسير بعامة، وكذلك وحدة المصادر، وترجيح الآراء، ومناقشة الملل والنحل، مما يشعر أنه من تصنيف الرازي نفسه لا من تصنيف غيره. [230]

([226]) تاريخ الحكماء: ص292.

([227]) الرازي مفسراً: ص53.

([228]) الوافي بالوفيات 255/4، وينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: هامش ص65.

([229]) التفسير الكبير 213/29، وينظر: الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره ص175.

([230]) الرازي مفسراً: ص61.

7- ومن أهم الأدلة وأقواها، أنه أحال في الجزء المشكوك فيه إلى كتبه التي ألّفها، مما يقطع بنسبة هذا القسم إليه، قال عند تفسيره لسورة الحشر [231] "وأعلم إنا قد تمسكنا بهذه الآية في كتاب (المحصول من أصول الفقه) على أن القياس حجة فلا نذكره هنا" ثم أحال على هذا الكتاب أيضاً في تفسيره لسورة المدثر،[232] وأشار إلى كتابه (لباب الإشارات) عند تفسيره لسورة الفجر.[233]

8- أكمل الرازي تفسير عدد من السور المتأخرة في سنة 603هـ وهي إحدى عشرة سورة من الصافات إلى الفتح، وتوفي في سنة 606 هـ، فلِمَ لا يكون قد أكمل بقية السور في هذه المدة، وخاصة أنها مدة كافية لمن في مثل همّته في التأليف والكتابة، إذ عرف عنه انه كان سريع الكتابة في تفسيره.

أما الملاحظات التي توصلت إليها، وأحب أن أذكرها فهي:

1. رجعت إلى طبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة فوجدته يقول:[234] "ومن تصانيفه التفسير الكبير وصل فيه إلى الروم أو العنكبوت، وأكمله تلميذه شمس الدين الخوبي وبعضهم أدعى أنه كامل". فيلاحظ أنه أورد موضوع إتمام التفسير بشيء من التضعيف، إلاّ أن ذلك ذو دلالتين: الأولى: أن هذا الموضوع كان منذ زمن بعيد موضع خلاف، ولهذا لا يصح لنا أن نجزم بأحد الرأيين من غير دليل. والثانية: عدم مناقشة ابن قاضي شهبة لهؤلاء الذين قالوا بتمام التفسير، مما يعزز رأيهم بعض الشيء.

([231]) التفسير الكبير 281/29. وينظر: الرازي مفسراً: ص60.

([232]) التفسير الكبير 211/30.

([233]) التفسير الكبير 177/31.

([234]) ص 216.

2. اختلاف المصادر في الشخص الذي أكمل التفسير ـ كما مرَّ في أقوال العلماء سابقاً ـ وفي المكان الذي أكمل منه.[235] ولا شك في أن هذا الاضطراب يقلل من الاعتماد على هذه الأقوال، لأن الأقوال إذا تعارضت هذا التعارض تساقطت.

3. قال صاحب كشف الظنون:[236] "واختصره برهان الدين محمد بن محمد النسفي المتوفى سنة 687، وسماه: الواضح". فكيف يختصره برهان الدين المتوفى 687 هـ، ويكمله القمولي المتوفى 727 هـ أما كان الأولى ببرهان الدين هذا أنْ يكمل تفسير الرازي بدل أنْ يختصره لو كان التفسير ناقصاً كما يزعمون؟ وألّف أبو عبد اللّه محمد الربعي (ت 715 هـ) كتاباً بعنوان: (تنوير مختصر التفسير الكبير لفخر الدين الرازي).[237] واختصر النيسابوري (ت 728 هـ) تفسير الرازي، وضمَّ إليه فوائد أُخرى من الكشاف وغيره، ولكنه لم يشر إلى مسألة النقص هذه.[238]

([235]) للسيوطي تفسير لعدد من سور القرآن اسمه (مفاتيح الغيب) وهو في مجلد يبدأ من سورة سبح إلى نهاية القرآن. كشف الظنون 1756/2. ولا علاقة لهذا التفسير بطبيعة الحال بتفسير الرازي. ولكن ظن صاحب معجم المطبوعات (917/1) أنه تكملة لتفسير الرازي، والذي أوقعه في هذا الوهم هو الاتفاق في الاسم بين تفسير الرازي وهذا التفسير. ويؤيد قولي أمران:

أ- لو كان السيوطي أكمله لأشار إلى ذلك عند كلامه على تفسير الرازي في طبقات المفسرين (ص100)، أو لأشار إلى ذلك في (حسن المحاضرة) عند ترجمته لنفسه، إذ ذكر هذا الكتاب ولم يشر إلى هذه المسألة 340/1.

ب- لو كان السيوطي أكمله لأشار صاحب كشف الظنون إلى ذلك عند كلامه على الذين أكملوا تفسير الرازي.

([236]) 1756/2.

([237]) ابتسام الصفار: معجم الدراسات القرآنية: ص276.

([238]) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: بهامش تفسير الطبري 6/1.

4. نقل السيوطي نصّاً من تفسير الرازي لقوله تعالى: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) وهذه الآية من سورة القيامة، وهي السورة الخامسة والسبعون من سور القرآن حسب ترتيب المصحف وقد نسب السيوطي[239] الكلام للرازي وهذا يدل على أنه كان معترفاً بصحة نسبة التفسير إليه.

5. ومن الأَدلة القوية إِحالة الرازي على تفسيره هذا في كتبه الأُخرى، قال في مناقب الشافعي: [240] "واعلم أن من طالع التفسير الذي (صنفنا)[241] ووقف على كيفية استنباط المسائل على وفق مذهب الشافعي من كتاب الله تعالى، علم أن الشافعي رضي الله عنه كان بحراً لا ساحل له في هذا العلم" يشعر بتمامه.

6. قال عند تفسيره لقوله تعالى: (هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) من سورة الحديد:[242] " وسمعت والدي رحمه الله يقول: أنه كان يروى أنه لما نزلت هذه الآية أقبل المشركون نحو البيت وسجدوا".

فرجعت إِلى كتابه (لوامع البينات) عند تفسيره أسماء الله الحسنى: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، فوجدته يقول: [243] "سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول: لما أنزل الله هذه الآية، أقبل المشركون على المدينة وسجدوا». وهذا يعني ان الرازي هو مفسِّر سورة الحديد قطعا.

7. ومن الإحالات النحوية قوله في تفسير سورة الانفطار عند كلامه على بناء الاسم على الفتح إذا أُضيف إلى مبني: [244] "وقد ذكرنا هذه المسألة عند قوله

([239]) الإتقان في علوم القرآن 330/3، وينظر: التفسير الكبير 222/30-223.

([240]) ص125، وينظر أيضاً: ص130، 252.

([241]) في المطبوع (وصفناه) والإصلاح من المخطوط.

([242]) التفسير الكبير 213/29.

([243]) ص323.

([244]) التفسير الكبير 86/31.

تعالى: (هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ)". وعند رجوعي إلى سورة المائدة [245] تبينت لي صحة الإحالة عليها.

8. قابلت ما جاء في تفسير الرازي لكلمة (الأحد) في قوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) بما قاله في (لوامع البينات) عند تفسيره لهذا الاسم فوجدت الكلام يكاد يكون واحداً.[246] وهذا يشعر أن تفسير سورة الإخلاص له. وكذلك وجدت في قوله تعالى (الصمد) إذ رجعت إلى التفسير وقارنت ما قيل بما هو موجود في (لوامع البينات)، فوجدت الكلام واحداً تقريباً سوى اختلاف يسير في الألفاظ.[247]

ولما كان التفسير متأخراً في الزمن عن تأليف (لوامع البينات) بدليل أنه ينقل منه في تفسيره،[248] فإن ذلك يعني أنه فسَّر سورة الإخلاص التي هي من آخر سور القرآن، إذ هي السورة الثانية عشرة بعد المئة، وليس بعدها ـ كما هو معلوم إلاّ المعوّذتان.

وبقي بعد هذا الأَدلة الداخلية، فالذي أقوله فيها أني أذهب إلى ما قاله الدكتور محسن عبد الحميد [249] من أن "ما ورد فيه من عبارات تدل على أنّ شخصاً آخر اشترك في كتابته، ليس إلاّ تعليقات متناثرة من بعض تلامذته أضيفت إلى المتن، أو كتبت في الحاشية ودخلت في المتن أثناء استنساخه" وليس هذا بمستبعد فإنَّ ثقافة النسّاخ متفاوتة، فلعل بعضهم لم يفرق بين متن التفسير وبين الحاشية التي كتبها أحد تلامذته، فأدخلها ضمن المتن.

([245]) التفسير الكبير 138/12.

([246]) التفسير الكبير 179/32 ويُوازن بلوامع البينات: المسألة السادسة: ص311.

([247]) التفسير الكبير 181/32، ويوازن بلوامع البينات: ص315.

([248]) التفسير الكبير 66/15، 14/22.

([249]) الرازي مفسراً: ص56.

وأخيراً أرى ضرورة عرض ما توصل إليه الباحثون المعاصرون في هذه المسألة وترجيح رأي منها:

ذكر العماري [250] أَنَّ الرازي أتمَّ تفسيره، ولأَمرٍ ما لعله بسبب التتر الذين أَغاروا على خوارزم سنة 617 هـ، ضاع جزء من هذا التفسير، وهو يحوي سوراً متفرقة منها سورة الواقعة، فأكمله تلميذه الخوبي. وأحتمل مع ذلك أن يكون تلاميذ الرازي الذين كتبوا عنه التفسير كثيرين فرحل عدد منهم دون أنْ يكمل نسخته من التفسير، فأكمل الخوبي ما وقع بيده من هذه النسخ، وكذلك القمولي فيما بعد. ولكن كيف صار تفسير سورة الواقعة التي هي ليست للرازي حسب ما رجح العماري ـ من تفسير الرازي؟

يجيب العماري: [251] "أن هذا من فعل بعض النساخ فلا يبعد أنْ يكون الناسخ الذي ورثنا عنه هذه النسخة لم يجد تفسير الرازي لسورة الواقعة فاستعارها من تفسير الخوبي" وهذا احتمال بعيد، ولذا نقد الدكتور محسن عبد الحميد العماري بقوله: [252] "وهكذا انتهى بحث العماري إلى هذه الفرضيات التي لا تستند على أساس علمي سليم". وهو في هذا النقد على حق.

وكان الشيخ محمد بن عاشور [253] قد توصل إلى: "أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي، وبقي شيء من الأَمالي والمسوّدات بيد بعض تلاميذه، فأقبل على تصنيفه وتحريره وأَلحَقَ في ذلك الفرع بالأصل. فالكتاب بروحه هو للرازي كله، وبتحريره هو من

([250]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص183.

([251]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص186.

([252]) الرازي مفسراً: ص 56.

([253]) التفسير ورجاله: ص 90.

وضعه في الأول، ووضع تلميذه الخوبيّ في الآخر". وهذا الذي ذهب إليه الشيخ ابن عاشور رأي قريب، ولكن من أين له الدليل عليه؟ أما الرأي الذي أراه قريباً وصحيحاً فهو ما ذهب إليه الزركان، والدكتور محسن عبد الحميد، قال الزركان: [254] "إنني أذهب إلى ما قاله الصفدي من أن الرازي ألّفَ كل التفسير: إما كتابةً بيده أو إملاء على تلاميذه". واطمأن الدكتور محسن عبد الحميد [255] إلى أن "تفسير (مفاتيح الغيب) اعتباراً من سورة الفاتحة إلى نهاية سورة الناس له، وليس لغيره".

وما قدمته من أدلة يعزز اختياري ويرفده، وهو أن الرازي قد أتم تفسيره بصورة من الصور المعروفة في التأليف، سواء أكانت كتابة بيده أو إملاء على طلبته.

([254]) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: هامش ص 66.

([255]) الرازي مفسراً: ص 56.

مصادر الرازي في النحو

إنّ مصادر أيّ علم هي المادة الأوليّة له، وتتجلى مقدرة أيّ مصنف في طريقة تعامله معها،واستيعابه لمادتها، وكيفية إفادته منها.

وقد استقى الرازي مادته النحوية في التفسير من مصادر متعددة كانت ترفد مباحثه المتنوعة بصورة أو أخرى. وقد أسهم كل مصدر منها بطرف في تعزيز الجهد الذي بذله المصنف. وهذه المصادر هي: كتب النحو، وكتب معاني القرآن، وكتب التفسير، وكتب الإعجاز. حيث أثرى تنوع هذه المصادر البحث النحوي في التفسير.

وقد أردت في هذا الفصل أنْ أُبين منهج الرازي في الاستفادة من مصادره المتنوعة: أَكان ينقل عنها باللفظ فيذكر النص المنقول بتمام كلماته؟ أم كان يغير في اللفظ المنقول بطريقة أو أخرى؟ أم يقتصر على المعنى دون الالتزام باللفظ؟ وهل يقع في وهم عند النقل؟ وما سبب هذا الوهم؟ ثم هل ينقل عن مصادره بالوساطة، أم هو يباشر النقل منها دائماً؟ كما أردت أن أُبيّن طريقة تعامله مع مادة النصوص: هل ينقلها ليعتمد عليها؟ أو ليرجح بينها؟ أم ليناقشها ويستدرك عليها؟

في ضوء هذا كله كتبت هذا الفصل الخاص بمصادر الرازي النحوية وكان عليَّ من أجل تحقيق هذا كله أّنْ أعرض ما استقاه الرازي من مصادره المتنوعة على تلك المصادر، راجعاً إليها باحثاً ومُنقّراً فيها كي أحصل على المادة التي كان أبو عبد الله قد أخذها منها منذ ثمانية قرون.

أولاً: كتب النحو

أفاد الرازي من عدد من كتب النحو في تحرير مادته النحوية: ولاسيما كتاب سيبويه الذي يُعدُّ أهم مصادره النحوية. وهو أمر لا يدعو إلى العجب لمكانة هذا الكتاب في النحو العربي. وكانت إفادة الرازي من كتب النحو الأُخرى محدودة، ويبدو أن السبب في ذلك اعتماده الواسع على كتب معاني القرآن، وما تضمُّهُ من مواد نحوية. ونجد بعد نصوص الكتاب نصوصاً أقل استقاها من كتب نحوية مشهورة، وهي: المقتضب، والخصائص،[256] والمفصّل، وكانت إفادته من الأخير في بيان الحدود النحوية فقط. كما أن كلامه في التفسير يدل على أنه رجع إلى شروح لبعض كتب النحو وهو كتاب سيبويه كما سنرى عند الكلام على هذا الكتاب مصدراً من مصادره.

والآن لِنَرَ منهج الرازي في الأخذ من هذه الكتب.

كتاب سيبويه:

وهو أشهر كتب النحو قاطبة، ومؤلفه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180 هـ)، وبلغ من شهرته أَنْ قال فيه أبو عثمان المازني [257] (ت 248 هـ) قولته التي أُثرت عنه: "مَنْ أراد أنْ يعمل كتاباً كبيراً بعد كتاب سيبويه فليستحِ". [258]

وللرازي عدة طرائق في نقل الآراء عن الكتاب، وذلك:

([256]) يعدُّ الخصائص من كتب اللغة والنحو، فقد جمع بين المادتين، كما لا يخفى على من تصفحه كله.

([257]) هو أبو عثمان بكر بن محمد المازني، من أهل البصرة وأستاذ المبرّد، وقال عنه المبرّد: «لم يكن بعد سيبويه أعلم بالنحو من أبي عثمان» ينظر: إنباه الرواة 246/1 وبغية الوعاة 463/1.

([258]) ابن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: ص63.

1- قد ينقل النصَّ عنه بلفظه من دون أن يغيّر فيه: كما في نقله تعريف سيبويه للفعل، فقد قال: [259] "ذكروا للفعل تعريفات، التعريف الأول: قال سيبويه: إنّها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء". وهو نص كلام سيبويه القائل: [260] "وأما الفعل فأمثله أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع". ويُلاحظ أن الرازي لم ينقل التعريف بتمامه وإنما أخذ منه جزءاً وترك جزءاً وهو ما يتعلق بالزمن، وكذلك فإنه لم يرتضِ هذا التعريف بل وضع بدله تعريفاً آخر، سيأتي بيانه في بحث الحدود النحوية.

2- قد يغيّر قليلاً في كلام سيبويه ويبدّل في بعض ألفاظه: من ذلك ما قاله [261] في إعمال (إِذن): "قال سيبويه: (إِذن) في عوامل الأفعال بمنزلة (أظن) في عوامل الأسماء". والنصُّ عند سيبويه [262] هكذا: "(إذن) أشبهت أرى فهي في الأفعال بمنزلة (أرى) في الأسماء". وواضح من الموازنة بين النصين أَنَّ الرازي غيّر في بعض ألفاظه ومنها المثال (أرى)، إذ غيّره إلى (أظن) من حيث إنهما معاً من أفعال القلوب وعملها واحد في نصب المفعولين اللذين أصلهما مبتدأ وخبر.

3- وقد ينقل النصّ بالمعنى من دون أن يلتزم لفظه: وهو في ذلك يراعي الإيجاز، وأخذ الشيء الأساسي من الفكرة أو الموضوع نحو:

أ- في مسألة عطف الاسم الظاهر على ضمير الرفع قال: [263] "زعم سيبويه أَنَّ عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح. فلا يجوز أن يقال: قمت وزيد،

([259]) التفسير الكبير 36/1.

([260]) الكتاب 12/1.

([261]) التفسير الكبير 131/10.

([262]) الكتاب 12/3-13.

([263]) التفسير الكبير 228/13.

وذلك لأن المعطوف عليه أصل والمعطوف فرع، والمضمر ضعيف والمظهر قوي، وجَعْلُ القوي فرعاً للضعيف لا يجوز". وهو معنى كلام سيبويه والخليل، إذ هو في الكتاب: [264] "وأما ما يقبح أن يشركه المظهر فهو المضمر في الفعل المرفوع وذلك قولك: فعلت وعبد الله وأفعل وعبد الله. وزعم الخليل أن هذا إِنما قَبُحَ من قبل أن هذا الإضمار يُبنى عليه الفعل، فاستقبحوا أن يشرك المظهر مضمراً يغيّر الفعل عن حالة إذا بَعُد منه". فيلحظ من الموازنة بين النصين أن الرازي نقل النص بالمعنى من دون أن يلتزم باللفظ.

ب- ومما نقله بالمعنى وقد عَمِدَ إلى الإيجاز قوله [265] عن الحركات: "إنَّ سيبويه يسميها بالمجاري، ويقول: هي ثمانية" فإذا رجعنا إلى كتاب سيبويه وجدناه يعقد باباً لحركات الإعراب يسميه: (باب مجاري أواخر الكلم من العربية) يقول فيه: [266] "وهي تجري على ثمانية مجارٍ: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف". ولم يكتفِ الرازي بنقل معنى الكلام، بل شرح مراد سيبويه من كلامه هذا من خلال الإجابة عن سؤالين، فقال: [267] "وفيه سؤالان: الأول: لِمَ سمّى الحركات بالمجاري؟ فإن الحركة نفسها الجري، والمَجْرى موضع الجري، فالحركة لا تكون مجرى؟ وجوابه: أنا بيّنا أن الذي يسمى ههنا بالحركة، فهو في نفسه ليس بحركة، إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول: فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف، فهذا الحرف المصوّت إِنما حدث لجريان نفسه وامتداده، فلهذا السبب صحّت تسميته

([264]) الكتاب 378/2.

([265]) التفسير الكبير 48/1.

([266]) الكتاب 13/1.

([267]) التفسير الكبير 48/1.

بالمجرى". وهو تعليل صوتي صائب، وتفسير دقيق لكلام سيبويه، سبق به المحدثين من اللغويين في تصورهم للحرف والحركة. ثم انتقل إلى السؤال الآخر، فقال: [268] "السؤال الثاني: قال المازني: غلط سيبويه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري، لأنّ الجري إنما يكون لما يوجد تارة ويُعدم تارة، والمبني لا يزول عن حاله، فلم يَجُزْ تسميته بالمجاري، بل كان الواجب أنْ يُقال: المجاري أربعة، وهي الحركات الإعرابية» ثم أجاب عن ذلك بقوله: [269] "إنَّ المبنيات قد تُحرك عند الدرج، ولا تُحرك عند الوقف، فلم تكن تلك الأحوال لازمة لها مطلقاً". وكذلك شرح الرازي قول سيبويه في مسألة عدم صرف كلمة؟ (أحمر) إذا كانت اسماً لشخص وكانت نكرة. [270] لكن هذا الشرح لا يتكرر بحيث يشكل ظاهرة متميزة في التفسير، ومع هذا فإن ما شرحه الرازي يدل على تفهّمه للكتاب، ومقدرته على الخوض في شرح مسائله.

4- قد ينقل كلام سيبويه وتعليق بعض الذين شرحوا الكتاب عليه: فنجده يقول: [271] "قال سيبويه: (نَعم) عِدَة وتصديق، وقال الذين شرحوا كلامه معناه: أنه يستعمل تارة عدة، وتارة تصديقاً، وليس معناه إنه عدة وتصديق معاً....". والنص عند سيبويه هو: [272] "وأما (نعم)، فعِدَة وتصديق، تقول: قد كان كذا كذا، فيقول: نعم". وواضح أن الرازي نقل كلام سيبويه بلفظه، وأضاف إليه كلام أحد الشراح من دون أن يسمي ذلك الشارح.

([268]) التفسير الكبير 48/1، وينظر: رشيد العبيدي: أبو عثمان المازني ومذاهبه في الصرف والنحو: ص185.

([269]) التفسير الكبير 48/1.

([270]) التفسير الكبير 51/1-52.

([271]) التفسير الكبير 84/14-85.

([272]) الكتاب 234/4.

5- وقد ينقل كلام سيبويه بالوساطة، أي بالرجوع إلى مصدر آخر لنقل كلام سيبويه عنه.

على نحو ما نجد من نقله كلاماً من الزمخشري استقاه الأخير من سيبويه ففي تفسيره لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ)[273] قال الرازي: [274] "قال صاحب الكشاف: (الهمزة) و (أم) مجردتان لمعنى (الاستواء)[275]، وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأساً، قال سيبويه: جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء، كقوله: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة. يعني: أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء». وهذا نص كلام الزمخشري". [276] أما النص في الكتاب فهو: [277] "من هذا الباب [278] قوله: ما أُبالي أَزيداً لقيت أم عمراً، وسواء علَيّ أبشراً كلّمت أم زيداً، كما تقول: ما أُبالي أيّهما لقيت. وإنما جاز حرف الاستفهام ههنا لأنك سويت الأمرين عليك، كما استويا حين قلت: أزيد عندك أم عمرو، فجرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء قولهم: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة".

فيلحظ أن الزمخشري أخذ من كلام سيبويه، فاستقاه منه الرازي بنصّه كما هو واضح من مقارنة النصوص وهذا لم يتكرر، إذ لم يستق من كلام سيبويه إلا ما أخذه من الكتاب مباشرة.

([273]) البقرة: 6.

([274]) التفسير الكبير 42/2.

([275]) في الأصل: (الاستفهام) والتصحيح من الكشاف.

([276]) الكشاف 47/1.

([277]) الكتاب 170/3.

([278]) يقصد باب: (أم و أو).

6- ولم تقتصر إفادة الرازي من الكتاب على الآراء النحوية، بل أَفاد منه شواهد نحوية في موضوعات متنوعة، وهاهي أمثلة منها:

أ- نقل منه في مسألة جواز مجيء النكرة مقطوعة إلى المدح أو الذم قول أمية بن أبي عائذ:

ويـــــأوِي إِلى نِسْـــــوةٍ عُطَّــــــلٍ وشُعثاً مَراضِعَ مِثْلِ السَّعالي [279]

وقد أورد سيبويه هذا الشاهد في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح. [280]

ب- ونقل عنه في مسألة ذكر المفرد وإرادة الجمع قول علقمة بن عبدة:

بهـا جِيَـفُ الحَسْـرى [281] فأَمّـا فَبـيضٌ وأَمّـا جِلـدُها فَصـليبُ [282]

وإنما أراد جلودها. ويُلاحظ أن الرازي نسب هذا البيت للراعي في حين هو لعلقمة فيحتمل أن ذلك كان بسبب اختلاف الرواية في عزو البيت، أو أنه قد وَهِم. وقد استشهد به سيبويه للغرض نفسه في الكتاب. [283] ومما أفادَهُ الرازي من الكتاب نقول عن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) وهو أستاذ سيبويه ومصدره الأول في كتابه، إذ هو ينقل عنه كثيراً في الكتاب تارة بذكر اسمه صراحة من مثل: (قال الخليل)، [284] أو (زعم الخليل)، [285] وتارة بالتكنية عنه بالضمير بقوله: (وسألته)، [286] وخاصة في الأقسام الأخيرة من الكتاب. ولم

([279]) التفسير الكبير 206/7، والبيت في ديوان الهذليين 184/2.

([280]) الكتاب 66/2.

([281]) في التفسير (الحيدي). والذي أثبته من (الكتاب) وديوان الشاعر.

([282]) التفسير الكبير 53/2، والبيت في ديوان علقمة الفحل: ص 40.

([283]) 209/1.

([284]) الكتاب 166/1، 120/2.

([285]) الكتاب 72/1، 374/1، 384/1.

([286]) الكتاب 369/2، 386/4.

يترك الخليل "لنا كتاباً خاصاً ألفه بنفسه نقف منه على تفاصيل أقوله وآرائه في المسائل النحوية المختلفة.... وكل ما للخليل من أقوال جاءت على لسان سيبويه في الكتاب"،[287] مع عدة أقوال نحوية في كتاب العين،[288] ولذا سأذكر ما أفادَهُ الرازي من الخليل عارضاً إياه على النصّ عند سيبويه. ولقد تبين لي أن للرازي طريقتين في نقل آراء الخليل:

إحداهما نقل النصّ مع تغيير قليل في اللفظ: ففي تخريج قراءة: (وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ)[289] بفتح همزة (أنّ) قال:[290] "قال الخليل: (أنّ) بمعنى (لعل) تقول العرب: ائتِ السوق انّك تشتري لنا شيئاً. أي: لعلك، فكأنه تعالى قال: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون". وأما النصّ كما أورده سيبويه فهو:[291] "قال الخليل: هي بمنزلة قول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً، أي: لعلك، فكأنه قال: لعلها إذا جاءت لا يؤمنون". فالرازي غيّر قليلاً في لفظ النصّ من بدايته، حين قال: (أن بمعنى لعل) في حين قال الخليل: (هي بمنزلة قول العرب.....). والأخرى: قد ينقل معنى كلامه من دون أن يلتزم بلفظه: ففي مسألة (اللهمّ) قال:[292] "اختلف النحويون في قوله (اللهمّ) فقال الخليل وسيبويه، (اللهم) معناه: يا الله، والميم المشددة عوض من (يا)". أما النص كما أورده سيبويه[293] فهو: "قال الخليل

([287]) المخزومي: الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه: ص 219.

([288]) ينظر مثلاً: 135/8، 349، 369.

([289]) الأنعام: 109، وقد قرأ ابن كثير وأبو عمرو بكسر الهمزة، وقرأ الباقون بفتحها ينظر: أبو عمرو الداني: التيسير في القراءات السبع: ص106.

([290]) التفسير الكبير 144/13.

([291]) الكتاب 123/3.

([292]) التفسير الكبير 2/8.

([293]) الكتاب 196/2.

رحمه اللّه: اللهمّ نداء والميم هاهنا بدل من (يا)، فهي هاهنا فيما زعم الخليل رحمة اللّه آخر الكلمة بمنزلة (يا) في أولها". ولم يرتضِ الرازي هذا الرأي بل رجح عليه رأيَ الكوفيين. [294]

كتاب المقتضب:

يعد المقتضب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285 هـ) من كتب النحو المشهورة. وقد استقى منه الرازي بعض النصوص فقد نقل منه نصّاً بالمعنى في معاني حرف الجر (من) عامداً في ذلك إلى الإيجاز والتلخيص، فقال: [295] "قال المبرد: الأصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرّعة عليه، وقال آخرون: الأصل هو التبعيض والبواقي مفرّعة عليه". والنصُّ عند المبرد هو: [296] "ومنها (من) وأصلها ابتداء الغاية، نحو: سرت من مكة إلى المدينة، وفي الكتاب (من فلان إلى فلان) معناه: أَنَّ ابتداءه من فلان ومحله فلان. وكونها في التبعيض راجع إلى هذا. وذاك أنك تقول: أخذت مال زيد فإذا أردت البعض قلت: أخذت من ماله، فإنما رجعت بها إلى ابتداء الغاية وقولك: زيد أفضل من عمرو، إِنّما جعلت غاية تفضيله عمراً. فإذا عرفت فضل عمرو علمت أنه فوقه".

كتاب الخصائص:

أفاد الرازي من كتاب (الخصائص) لأبي الفتح عثمان بن جني (ت 392 هـ) عدداً من الآراء في النحو واللغة، وسأعرض هنا لبعض نقولاته في النحو من هذا الكتاب، أما الطرائق التي اتبعها في النقل فهي:

([294]) التفسير الكبير 3/8، ولوامع البينات: ص121.

([295]) التفسير الكبير 100/1.

([296]) المقتضب 44/1.

1- أنه ينقل النص مع تغيير قليل في اللفظ: ففي مسألة الإضمار قبل الذكر، تطرق الرازي إلى قول الشاعر:

جَــزَى ربُّــهُ عــني عــديَّ بــنَ حــاتمٍ جــزاءَ الكــلابِ العاويـاتِ وَقـدْ فَعَـلْ[297]

فقال:[298] "قال ابن جني: وأنا أجيز أنْ تكون الهاء في قوله: (ربَّه) عائدة على (عدي) خلافاً للجماعة". والنص عند ابن جني[299] الآتي: "وأما أنا فأُجيز أن تكون الهاء في قوله: (جزى ربه عني عديَّ بن حاتم) عائدة على (عدي) خلافاً على الجماعة". فيلاحظ أن الرازي غيّر حرف الجر في النص، إذ قال: "خلافاً للجماعة" وعند ابن جني: "خلافاً على الجماعة"، فكأن الرازي رأى أن قوله: "خلافاً للجماعة" هو الأصح.[300] ويلاحظ كذلك أنه نقد على ابن جني إطالته في عرض رأيه فقال:[301] "ثم ذكر كلاماً طويلاً غير ملخص". والأمر كما قال الرازي، فإن كلام ابن جني مطوّل،[302] والسبب في ذلك. كما تبين لي أنه حاول عضد رأيه بالشواهد، وسلك طريق النحاة في تقريره أما الرازي فقد أوجز الكلام في المسألة ولكن بأسلوب فلسفي.

2- وقد ينقل معنى قوله مراعياً في ذلك الإيجاز: ففي الفرق بين الكلام والكلمة قال:[303] "قال أكثر النحويين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي

([297]) البيت بهذه الرواية لأبي الأسود الدؤلي، ينظر: ديوانه: ص124.

([298]) التفسير الكبير 56/1.

([299]) الخصائص 294/1.

([300]) ينظر: فاضل السامرائي: ابن جني النحوي: ص76.

([301]) التفسير الكبير 56/1.

([302]) الخصائص 294/1-298.

([303]) التفسير الكبير 17/1.

(اللفظة)،[304] المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة. وقال أكثر الأصوليين: إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب. وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين، وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه [305] كلاماً مُشعراً بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة، وذكر كلمات أخرى إلاّ أنها في غاية الضعف". ثم ذكر حجج الأُصوليين.

وأما النصّ عند أبن جني فهو طويل، [306] ولكنه قال [307] في نهايته: "وقد علمت بذلك تعسف المتكلمين في هذا الموضع، وضيق القول فيه عليهم، حتى لم يكادوا يفصلون بينهما. والعجب ذهابهم عن نصّ سيبويه فيه وفصله بين الكلام والقول". فالرازي ذكر مختصراً لكلام ابن جني، ولكنه ردَّ عليه، ولم يَرْتَضِ رأيه في هذه المسألة، مع أنه كان في بداية أمره يميل إلى رأي النحاة كما ذكر ذلك في كتابه المحصول، وسيأتي بيان هذا فيما بعد.

3- وقد ينقل الرازي عن ابن جني شواهد شعرية: على نحو ما نجد في دخول اللام على خبر أمسى، [308] إذ أورد قول الشاعر:

مَـــرّوا عُجـــالَى فقـــالُوا كيـــفَ   فقالَ مَنْ سُئلوا أمسى لمجهودا[309]

كتاب المفصّل:

إِنّ تأثير محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ) في آراء الرازي النحوية بارز، وخاصة من خلال تفسيره كما سيتضح لنا فيما بعد ولا عجب من ذلك، فإن

([304]) في الأصل (اللفظ).

([305]) ينظر: الخصائص 27/1، والكتاب 216/4.

([306]) الخصائص 26/1-32.

([307]) الخصائص 32/1.

([308]) ينظر: التفسير الكبير 77/22، الخصائص 316/1، 283/2.

([309]) لم يعرف قائله، ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل 64/8.

الزمخشري كان عالماً في النحو واللغة، وقد شهد له الرازي أيضاً بذلك إذ قال فيه: "وأما أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري صاحب كتاب الكشاف[310] في التفسير فلا نزاع أنه كان في درجة عالية، وأُبّهة عظيمة في علم العربية". فلم يستطع كتمان فضل الزمخشري العلمي، مع وصفه له في التفسير الكبير بما هو في الضد من هذا القول. ولكنا إذا بحثنا عن إفادته من المفصل في تفسيره فلا نجد إلاّ نقولات في الحدود النحوية، ولعل إفادته من تفسير الزمخشري أغنته عن الرجوع إلى المفصّل كثيراً.

وكانت طريقة الرازي في النقل من المفصّل هي أخذ الحدود النحوية بلفظها من دون أَي تغيير. ففي تعريفه للكلمة قال:[311] "قال الزمخشري في أول المفصّل: الكلمة: هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع". والحدُّ عند الزمخشري[312] هو: "الكلمة: هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع". ونقل عنه حدّة للاسم فقال:[313] "قال الزمخشري في المفصّل: الاسم: ما دلَّ على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران" وقال الزمخشري:[314] "الاسم: هو ما دلّ على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران". ونقل عنه حده للفعل فقال:[315] "قال الزمخشري: الفعل ما دلَّ على اقتران حدث بزمان". وقال الزمخشري:[316] "الفعل ما دلَّ على اقتران حدث بزمان".

([310]) مناقب الشافعي: ص155.

([311]) التفسير الكبير 20/1.

([312]) المفصل: ص6.

([313]) التفسير الكبير 34/1.

([314]) المفصل: ص6.

([315]) التفسير الكبير 36/1.

([316]) المفصل: ص243.

وإذا نظرنا إلى موقف الرازي من هذه الحدود ألفيناه موقفاً نقدياً، كما سنرى في مبحث الحدود.

ثانياً: كتب معاني القرآن وغريبه

تتصدر هذه الكتب مجموعة الرازي النحوية من حيث مقدار الإفادة منها. فمنها استقى غالبية الآراء النحوية، والتوجيهات الإعرابية، التي اعتمد عليها في تفسيره. وليس هذا بمستغرب، فإن الذين أَلفوا (كتب المعاني) من كبار النحاة البصريين والكوفيين، ولا ننسى أنّ الرازي إنّما صنف تفسيراً، وكتب معاني القرآن هي أول ما يلفت نظره ويستولي على اهتمامه عند تفسيره للآيات. ولكن لم يقف الرازي منها موقف الناقل حسب، بل وقف في عدة مواضع موقف الناقد لها المناقش لما فيها، المبدي لرأي يراه أو يرجحه. وقد رتبت هذه الكتب زمنياً بحسب سني وفيات مؤلفيها، وذكرت النصوص التي أفادها من المطبوع من هذه المصادر مقابلاً إِياها بما هو موجود في التفسير، لتبيين طريقة نقله منها. ثم بيّنت منها طريقة تعامله معها، وكيفية استقائه النصوص منها.

كتاب معاني القرآن للفراء:

يمثل كتاب (معاني القرآن) لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت 207 هـ) مصدراً مهماً من مصادر الرازي النحوية. فهو يفيد منه في عدد من الآراء ملتزماً بها أحياناً، ومناقشاً لعددٍ منها أحياناً أخرى، وقد يرجح رأي غيره عليه في مواضع.

وأما الطرائق التي اتبعها في الإفادة من هذا المصدر فهي:

1. قد ينقل النصّ بألفاظ مقاربة، مُبدلاً طائفة من المصطلحات البصرية بالمصطلحات الكوفية التي استعملها الفراء:

أ- ففي قوله تعالى: (فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ)[317] قال[318] عند تفسيره لقوله: (أو هم قائلون): "قال الفراء: وفيه واو مضمرة، والمعنى: أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو وهم قائلون، إلاّ أنهم استثقلوا الجمع بين حرفي العطف، ولو قيل كان صواباً". والنصّ عند الفراء[319] هو: "وقوله: (أو هم قائلون) واو مضمرة[320] المعنى: أهلكناها فجاءها باسنا بياتاً أو وهم قائلون، فاستثقلوا نسقاً على نسق ولو قيل لكان جائزاً". وموازنة النصين تُظهر لنا أَنّ الرازي نقل النص بألفاظ مقاربة، ويلاحظ أنه غيّر في المصطلح النحوي، إذ أبدل العطف بالنسق، والأول مصطلح بصري والثاني كوفي.[321]

وأعقب الرازي قول الفراء: بتقدير واو قبل (هم)، بردّ الزجاج عليه وهو: أَنّ ذلك ليس بصواب، لأنَّ واو الحال قريبة من واو العطف، فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين، وهذا غير جائز.[322] وهو ما أورده الزجاج في كتابه.[323]

ب- وفي قوله تعالى: (هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ)[324] قال الرازي[325] عند تخريجه لقراءة نافع (يَوْمَ) بالنصب: "قال الفراء: (يوم أضيف إلى ما ليس باسم فبُني على الفتح كما في يومئذ".

(317) الأعراف: 4.
(318) التفسير الكبير 21/14.
(319) معاني القرآن 372/1.
(320) كذا في الأصل، وقال محققا الكتاب: (يريد: فيه واو ... أو هنا واو).
(321) ابن يعيش: شرح المفصل 74/3.
(322) التفسير الكبير 21/14.
(323) ينظر: الزجاج: معاني القرآن وإعرابه 349/2.
(324) المائدة: 119.
(325) التفسير الكبير 138/12.

والنصُّ عند الفراء [326] هو: "وقوله: (هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) ترفع (اليوم) بـ (هذا)، ويجوز أنْ تنصبه، لأنه مضاف إلى غير اسم، كما قالت العرب: مضى يومئذ بما فيه".

فيلاحظ أن الرازي غيّر في المصطلح النحوي فقال: (فبني على الفتح). في حين قال الفراء: (تنصبه)، والسبب في ذلك أن الكوفيين يستعملون الحركات الإعرابية للبنائية والعكس. [327] ويلاحظ أنه أورد بعد ذلك تخطئة البصريين لهذا الرأي الذي ذهب إليه الفراء، لأن الظرف ـ عندهم ـ لا يُبنى إلاّ إذا أُضيف إلى مبني. [328]

2. وربما نجد شيئاً من التباين بين ما يحكيه الرازي عن الفراء وبين ما هو موجود في المعاني: ففي قوله تعالى: (أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ)[329] قال: [330] "وقوله (على رجل) قال الفراء: (على) ههنا بمعنى (مع) كما تقول: جاء بالخبر على وجهه ومع وجهه، كلاهما جائز". والنصُّ عند الفراء [331] هو: "وقوله: (جاءكم ذكر من ربكم على رجل) يقال في التفسير: مع رجل. وهو في الكلام كقوله: جاءنا الخير على وجهك، وهُدينا الخير على لسانك، ومع وجهك يجوزان جميعاً".

وواضح من الموازنة بين النصين أن المثال الذي ضربه الرازي مغاير بعض الشيء لمثال الفراء وإن أَدّيا الغرض نفسه، والسبب في ذلك يعود إما إلى اختلاف

([326]) معاني القرآن 326/1.

([327]) ابن يعيش: شرح المفصل 72/1.

([328]) ينظر: الكتاب 117/3، والزجاج: معاني القرآن وإعرابه 247/2-248.

([329]) الأعراف: 63.

([330]) التفسير الكبير 153/14.

([331]) معاني القرآن 383/1.

نسخ المعاني، [332] أو أنّ الرازي كان يغيّر في مادة الكتاب بعض الشيء مع الاحتفاظ بالمعنى المراد.

3- وقد ينقل النصّ بالمعنى من دون التزام لفظه: ففي قوله تعالى: (ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)، [333] قال: [334] "قال الفراء: اللام في قوله (لمن) بمعنى (على) أي: ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة. ولم يكتفِ الرازي بهذا بل عزّز هذا النقل بحديث شريف، فقال: "كقوله ρ: (واشترطي لهم الولاء [335] أي: عليهم". والنصّ عند الفراء [336] هو: و(على) في موضع اللام، أي: ذلك على الغرباء".

كتاب مجاز القرآن لابن المثنى:

يُعدُّ (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت بعد 210هـ) من مصادر النحو القرآني، [337] برغم ما وجهه بعض القدامى إلى مصنفه من نقد، فقد قيل: [338] "كان أبو عبيدة صاحبَ أخبار وغرائب، ولم يكن له معرفة بالنحو".

إِلاّ أنّ أبا عبيدة نحوي وقد شهد له بذلك كبار تلامذته مثل: ابن هشام (ت 218 هـ) صاحب السيرة، الذي ذكره في سيرته بلقب: (النحوي)، إذ قال: [339]

([332]) ينظر في هذه المسألة مقدمة معاني القرآن 1/13-14.

([333]) البقرة: 196.

([334]) التفسير الكبير 5/160.

([335]) الحديث في صحيح البخاري 3/91، والموطأ: ص669، وتتمته: (فإنما الولاءُ لمن أعتق).

([336]) معاني القرآن 1/118.

([337]) عبد العال مكرم: (القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية): ص243.

([338]) التفسير الكبير 13/33، واللسان 4/475 مادة (صور)، وينظر: فؤاد سزكين: حاشية مجاز القرآن 1/197.

([339]) سيرة النبي 2/401.

"أنشدني أبو عبيدة النحوي". وكان ابن هشام يوصف أيضاً بأنه نحوي.[340] فحكمُه إذاً له قيمته. وسأعرض لعدد من نقولات الرازي من هذا الكتاب، من أجل أنْ نتبين طريقة نقله وإفادته منه.

1- قد ينقل النص مع تغيير قليل فيه: وقد يكون السبب في هذا اختلاف نسخ المجاز، إذ له عدّة روايات، والكتاب الذي بين أيدينا قد حُقّق على رواية واحدة هي رواية أبي الحسن علي بن المغيرة الأثرم (ت 232 هـ).[341]

ويُعزز ذلك أن ما رواه ابن هشام عن شيخه أبي عبيدة فيه زيادات غير موجودة في المجاز، بل هي روايات استقاها من شيخه مباشرة.

فمن نقولات الرازي التي وقع فيها تغيير قليل ما نجده في تفسير قوله تعالى: (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا)[342] إذ قال:[343] "قال أبو عبيدة: (أوحى لها) أي: أوحى إليها، وأنشد للعجاج: (أوحى لها القرارَ فاستقرَّتِ). والنص عند أبي عبيدة[344] هو: "(بأنَّ ربك أوحى لها) قال العجاج: أوحى لها القرارَ فاستقرَّتِ". فنُلاحظ أن النصَّ الذي نقله الرازي فيه زيادة وهي قوله: (أي: أوحى إليها).

وهذه الزيادة فيها احتمالان: أحدهما يرجع إلى اختلاف النسخ والآخر إلى تصرف الرازي، والأول أرجح، فيما يبدو.

2- وقد ينقل النص بالمعنى:

([340]) السهيلي: الروض الأُنف في شرح السيرة النبوية 33/1.

([341]) ينظر: مقدمة مجاز القرآن 19/1.

([342]) الزلزلة: 5.

([343]) التفسير الكبير 60/32.

([344]) مجاز القرآن 306/2.

أ- عند تفسيره لقوله تعالى: (لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا)[345] قال: [346] "زعم أبو عبيدة أن (إلاّ) بمعنى (الواو) كأنه تعالى قال: لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا، وأنشد:

وَكُـلُّ أخ مفارقُـهُ أخـوهُ لَعَمْـرُ أبيـكَ إلاَّ الفَرْقَـدَانِ [347]

يعني والفرقدان".

والنصُّ عند أبي عبيدة [348] هو: "موضع (إلاّ) هاهنا ليس بموضع استثناء، وإنما هو موضع واو الموالاة، ومجازها: لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا، وقال الأعشى:

إلاّ كخارجـةَ المكلِّـفِ نفسَـهُ وابنَـي قبيصـةَ أَنْ أغيـبَ ويَشْـهَدا

ومعناه وخارجة، وقال عَنْزُ بن دجاجة المازني:

مَـنْ كـانَ أَشـركَ في تفـرُّقِ فـالجٍ فلَبُونُـه جَرِبَـتْ معـاً وأَغَـدَّتِ
إلاّ كنـا شِـرَةَ الـذي ضَـيَّعْتُم كالغُصْـنِ في غُلَوَائـه المتنبّـتِ [350]

غلوائه: سرعة نباته، يريد: وناشرة الذي ضيّعتم".

والموازنة بين النصّين ترينا أَنَّ الرازي نقل معنى النص دون الالتزام بلفظه، وكذلك فإنَّ الشاهد الذي ذكره غير موجود في المجاز، بل هناك شاهدان غيره.

([345]) البقرة: 150.

([346]) التفسير الكبير 140/4.

([347]) نسبهُ سيبويه إلى عمرو بن معد يكرب، ونُسب إلى غيره. ينظر الكتاب 334/2 وابن يعيش: شرح المفصل 89/2.

([348]) مجاز القرآن 60/1.

([349]) ديوان الأعشى: ص231.

([350]) ينظر: الكتاب 328/2.

ولا نجد لذلك تعليلاً خيراً من القول إنّ ذلك يرجع إلى تباين روايات المجاز، وإن النسخة التي كانت بين يديه ليست برواية النسخة التي بين أيدينا اليوم.

ب- وفي قوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ)(351) قال: (352) "قال أبو عبيدة: الباء زائدة والمعنى: اقرأ اسم ربّك، كما قال الأخطل:

هُـــنَّ الحرائِـــرُ لا رَبّـــاتِ أَخمـــرةٍ سودُ المحاجرِ لا يقرأنَ بالسورِ (353)

ومعنى اقرأ اسم ربك أي: "اذكر اسمه". في حين أن النصّ عند أبي عبيدة: (354) "اقرأ باسم ربك، مجازه: اقرأ اسم ربك". والموازنة بين النصين ترينا أنّ الرازي نقل معنى النص دون الالتزام بلفظه وكذلك فإن الشاهد الذي أورده الرازي لم يُذكر في المجاز في هذا الموضع وإنما ذكر أبو عبيدة جزءاً من عجز البيت في مقدمته للمجاز. (355)

ولم يرتضِ الرازي هذا القول بل استبعده قائلاً: (356) "وهذا القول ضعيف لوجوه: ..... (وثالثها) أَنّ فيه تضييعَ الباء من غير فائدة"، فالرازي يُنكر القول بمسألة الزيادة في القرآن، وسيأتي بيان هذا فيما بعد.

كتاب معاني القرآن للأخفش:

يعدُّ كتاب معاني القرآن لأبي الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي (ت 215 هـ) المعروف بالأخفش الأوسط ذا "قيمة كبرى، لأنه لإمام عظيم من أئمة

---

(351) العلق: 1.

(352) التفسير الكبير 13/32.

(353) البيت موجود في ديوان القتّال الكلابي: ص53، وينظر: عبد السلام هارون: معجم شواهد العربية 179/1.

(354) مجاز القرآن 304/2.

(355) 4/1.

(356) التفسير الكبير 13/32.

النحو".[357] وقد زعم الأخفش أنه أول من صنّف في معاني القرآن، وأَنَّ الكسائي وضع كتابه عليه، ووضع الفراء كتابه عليهما[358] ومهما يكن من أمر هذا الزعم فالكتاب أصيل في موضوعه.

وسأعرض للآراء التي أفادها الرازي منه معقّباً إياها بالنصّ الذي فيه لتتضحَ طريقة إفادته من هذا المصدر:

1- إنّه قد ينقل النصّ بالمعنى: ففي قوله تعالى: «فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الأَوْلَيَانِ»،[359] ذكر في إعراب قوله تعالى: (الأَوْلَيَانِ) وجوهاً منها قوله:[360] "والثالث: أجاز الأخفش أن يكون قوله: (الأَوْلَيَانِ) صفة لقوله (فَآخَرَانِ) وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة".

أما النص عند الأخفش[361] فهو: "وقال بعضهم: (الأَوْلَيَانِ) وبها نقرأ،[362] لأنه حين قال: (يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الأَوْلَيَانِ) كأنه قد حدّهما حتى صارا كالمعرفة في المعنى، فقال: (الأَوْلَيَانِ) فأجرى المعرفة عليهما بدلاً، ومثل هذا مما يجري على المعنى كثير". فنلاحظ أن الرازي نقل النصّ بالمعنى، إلاّ أن الإعراب يختلف، فقد نقل الرازي عنه بأنه أعرب (الأوليان) صفة، في حين أعربها الأخفش بدلاً من كلمة (آخران) الواردة في بداية الآية.

([357]) فائز فارس: مقدمة معاني القرآن للأخفش 57/1.

([358]) بغية الوعاة 590/1.

([359]) المائدة: 107.

([360]) التفسير الكبير 120/12.

([361]) معاني القرآن 266/1.

([362]) قرأ عاصم في رواية أبي بكر، وحمزة: (الأَوَّلينَ) جمعاً، وقرأ الباقون (الأَوْلَيَانِ) على التثنية، ينظر: ابن مجاهد: السبعة في القراءات: ص248.

2- وربما وهم الرازي فعزا كلاماً للأخفش وهو لغيره أصحاب من كتب المعاني:

أ- ففي تفسيره لقوله تعالى: (وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ)[363] قال: [364] "(لئن) بمعنى (لو) وأُجيب بجواب (لو). وللعلماء فيه خلاف فقيل: إنهما لما تقاربا [365] استعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجواب .... وذلك أن أصل (لو) للماضي، و (لئن) للمستقبل هذا قول الأخفش". في حين يقول الأخفش: [366] "معنى قوله: (ولئن أتيت) : (ولو أتيت) ..... لأن معنى (لئن) مثل معنى (لو)، لأن (لو) لم تقع، وكذلك (لئن)، كذا يفسره المفسرون".

ومعنى ذلك أن الأخفش يرى التقارب بينهما زمانياً، على حين ذكر الرازي أن الأخفش يراهما مختلفتين من هذه الناحية وذلك أنه عزا للأخفش: أن أصل (لو) للماضي و (لئن) للمستقبل، في حين ذهب الأخفش إلى أن (لو) لم تقع وكذلك (لئن)، كما هو واضح من نصّه الذي أوردته آنفاً.

وقد احتملتُ أن يكون قد استقاه من مصدر آخر غير الأخفش ولكنه وهم في العزو، وقد وجدتُهُ فعلاً في معاني القرآن للفراء، [367] إذ يقول فيه: "أجيبت (لئن) بما يجاب به (لو)، و (لو) في المعنى ماضية، و (لئن) مستقبلة". وهذا الوهم غير مستغرب على مثله ممن يحفظ متون كثير من الكتب، فيحصل اللبس أحياناً بين كتاب وآخر في نسبة المادة إليه، وهو أمر لا يكاد يسلم منه إنسان. ويلحظ أن هذا الوهم وقع في نطاق كتب (المعاني) أنفسها.

([363]) البقرة: 145.

([364]) التفسير الكبير 125/4.

([365]) يقصد: تقاربا في الدلالة على الشرطية.

([366]) معاني القرآن 151/1.

([367]) 84/1.

ب. وعزا للأخفش نصّاً لم أجده في (معاني القرآن)[368] وذلك في تفسير قوله تعالى: (لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ)[369] قال الرازي[370] في سبب منع كلمة (أشياء) من الصرف: "الوجه الثاني في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء وهو أن أشياء وزنه أَفْعِلاء، كقوله أصدقاء وأصفياء ...". فوجدت النصّ عند الفراء، بألفاظ مقاربة،[371] ولم أقف عليه عند الأخفش، فيحتمل أنه استقى ذلك من الأخفش من غير كتابة معاني القرآن، أو أنه وَهِمَ في عزو القول إليه.

كتاب تأويل مشكل القرآن للدينوريّ:

أفاد الرازي من كتاب تأويل مشكل القرآن لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ (ت 276 هـ) فنقل منه عدداً من الآراء اللغوية والنحوية. ففي قوله تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ)[372] قال:[373] "قال ابن قتيبة: كلمة (إنْ) زائدة، والتقدير: ولقد مكناهم[374] فيما مكناكم فيه". والنصّ عند ابن قتيبة[375] هو: "وقال بعضهم: أراد فيما مكناكم فيه، و (إنْ) زائدة، وقال بعضهم: هي بمعنى مكناهم فيما لم نمكنكم". فالرازي نقل كلام ابن

(368) 265/1.
(369) المائدة: 101.
(370) التفسير الكبير 105/12.
(371) معاني القرآن للفراء 321/1.
(372) الأحقاف: 26.
(373) التفسير الكبير 29/28.
(374) في الأصل (فيما إنْ) والصحيح أنْ تحذف (إنْ).
(375) تأويل مشكل القرآن: ص251.

قتيبة مع تغيير فيه. ويُلاحظ أن الرازي غَلَّطَ هذا الرأي[376] فقال: "وهذا غلط لوجوه: الأول: إنّ الحكم بان حرفاً من كتاب الله عبث لا يقول به عاقل.....".

كتاب معاني القرآن للمبرّد:

ألّف أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد كتاباً في معاني القرآن، وقد أشار إليه عددٌ من أصحاب الطبقات، [377] فأفاد الرازي منه عدداً من الآراء النحوية. والذي جعلني أظن أن هذه النقولات من هذا الكتاب، هو خلو كتبه التي بين أيدينا منها، مثل: المقتضب، والكامل، والفاضل، وما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، والبلاغة. وكذلك طبيعة هذه النقولات، إذ هي بمادة كتب المعاني أشبه، وإليها أقرب، وفضلاً عن ذلك فإن الرازي رجع إلى أشهر كتب المعاني، ومنها ما هو متأخر عن كتاب المبرّد، مثل كتاب الزجاج، فلا يُستبعد إذاً رجوعه إلى كتاب المبرّد. ومن نقولات الرازي:

1- ما ورد في قوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ)[378] قال: [379] "قال الأخفش والمبرِّد التقدير: اذكر إذ قالت امرأة عمران، ومثله في كتاب الله تعالى كثير".

2- وفي قوله تعالى: (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ❖ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ)[380] قال:[381] "(وَحفظاً) أي: وحفظناها، قال المبرّد: إذا ذكرت فعلاً ثم عطفتَ عليه مصدر فعل آخر نصبت المصدر، لأنه قد دلّ على

([376]) التفسير الكبير 29/28.

([377]) مثل: ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين: ص281، والسيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة 270/1.

([378]) آل عمران: 35.

([379]) التفسير الكبير 24/8.

([380]) الصافات: 6-7.

([381]) التفسير الكبير 120/26.

فعله مثل قولك: أفْعَلُ وكرامةً، لأنه لما قال أَفْعَلُ عُلِم أن الأسماء لا تعطف على الأفعال فكان المعنى: أفعل ذلك وأُكرمُكَ كرامةً".

3- وفي قوله تعالى: (فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا)[382] قال:[383] "ذكر المبرّد في الضمير في (رأوه) قولين: (أحدهما) أنه عائد إلى غير مذكور وبيّنه قوله: (عارضاً) كما قال: (مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ)[384] ولم يذكر الأرض لكونها معلومة، فكذا ههنا الضمير عائد إلى السحاب، كأنه قيل: فلما رأوا السحاب عارضاً. وهذا اختيار الزجاج. ويكون من باب الإضمار على شريطة التفسير، (القول الثاني) أنْ يكون الضمير عائداً إلى ما في قوله: (فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا)[385] أي: فلما رأوا ما يوعدون به عارضاً".

4- وفي قوله تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ)[386] قال:[387] "قال المبرّد (ما) في قوله: (فيما) بمنزلة الذي، و (إنْ) بمنزلة (ما). والتقدير: ولقد مكناهم في الذي ما مكناكم فيه». ولم يصل إلينا الكتاب حتى نرى كيفية نقل الرازي من هذا المصدر المهم في الدراسات القرآنية. وأما عن تعامله مع هذه الآراء، فيلاحظ أنه أوردها في موطن الاستشهاد بها الاعتماد عليها، فلم يردّها ولم يناقشها، مما يُشعرنا بقبوله لها.

([382]) الأحقاف: 24.

([383]) التفسير الكبير 27/28.

([384]) فاطر: 45.

([385]) الأحقاف: 22، أي قبل الآية التي يتكلم عليها.

([386]) الأحقاف: 26.

([387]) التفسير الكبير 29/28.

كتاب معاني القرآن وإعرابه للزجاج:

يعدُّ كتاب (معاني القرآن وإعرابه) لأبي اسحق إبراهيم بن السريّ ين سهل (ت 311 هـ) من مصادر الرازي المهمة، فهو ينقل عنه كثيراً من الآراء ليعتمد عليها أو ليناقشها. وكانت له في نقل النصوص طريقتان:

1- نقل النصّ عنه بألفاظ مقاربة، وهو في هذا قد يزيد ألفاظاً أو عبارة بقصد الشرح والإيضاح، إذ كانت كتب المعاني بعامة موجزة العبارة، فكان في الإيضاح والبسط زيادة فائدة.

أ- ففي قوله تعالى: (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ)[388] قال:[389] "قال الأكثرون من أهل اللغة: (إلى) ههنا بمعنى (مع) .... قال الزجاج: كلمة (إلى) ليست بمعنى (مع)، فإنك لو قلت: ذهب زيد إلى عمرو، لم يجز أن تقول: ذهب زيد مع عمرو، لأنّ (إلى) تفيد الغاية و (مع) تفيد ضمّ الشيء إلى الشيء، بل المراد من قولنا إنّ (إلى) بمعنى (مع) هو أنه يفيد فائدتها من حيث إِن المراد: من يضيف نصرته إلى نصرة اللّه إياي؟".

والنص عند الزجاج [390] هو: "جاء في التفسير: من أنصاري مع اللّه، و (إلى) ههنا إِنما قاربت (مع) معنىً بأن صار اللفظ لو عُبّر عنه بـ (مع) أفاد مثل هذا المعنى، لا أَنَّ (إلى) في معنى (مع). لو قلت: ذهب زيد إلى عمرو، لم يجز ذهب زيد مع عمرو، لأن (إلى) غاية، و (مع) تضم الشيء إلى الشيء، فالمعنى: يضيف نصرته إياي إلى نصرة اللّه". والموازنة بين النصّين ترينا أَن الرازي غيّر قليلاً في ألفاظ النصّ مع محافظته على معناه.

([388]) آل عمران: 52.

([389]) التفسير الكبير 62/8.

([390]) معاني القرآن وإعرابه 421/1.

ب- وفي قوله تعالى: (وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)[391] قال: [392] "ذكر الزجاج في كلمة (أنْ) ههنا وجهين: الأول: أنها مخففة من الثقيلة، والتقدير: (أَنْهُ) والضمير للشأن، والمعنى: نودوا بأنه تلكم الجنة، أي: نودوا بهذا القول. والثاني: قال: - وهو الأجود عندي - أَن تكون (أنْ) في معنى تفسير النداء، والمعنى: ونودوا، أي تلكم الجنة" والنصُّ عند الزجاج [393] هو: "ههنا الهاء مضمرة، وهي مخففة من الثقيلة، والمعنى نودوا بأنه تلكم الجنة.والأجود عندي أَنْ تكون (أَنْ) في موضع تفسير النداء كأَنّ [394] المعنى: ونودوا أنْ تلكم الجنة، أي قيل لهم: تلكم الجنة". وعند الموازنة بين النصين يتبين لنا أن الرازي غيّر قليلاً في لفظ النص وزاد فيه كلمات لتوضيح المعنى، فعند نقله للوجه الأول - مثلاً - لم يكتفِ بالقول إنَّ (أَنْ) مخففة من الثقيلة، بل بيّن أن الضمير الذي اتصل بها هو ضمير الشأن، زيادة في الفائدة، كما زاد عبارة: (أي نودوا بهذا القول) إيضاحا للعبارة التي قبلها.

2- قد ينقل النصّ بألفاظ مقاربة مجتزئاً فيه بما يراه موفياً بمراده:

أ- ففي قوله تعالى: (قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)[395] قال: [396] "في نصب (حنيفاً) قولان: أحدهما: قول الزجاج إنه نصب على الحال من إبراهيم". والنصُّ عند الزجاج [397] هو: "ونصب (حنيفاً) على

([391]) الأعراف: 43.

([392]) التفسير الكبير 81/14.

([393]) معاني القرآن وإعرابه 375/2.

([394]) في الأصل: (كان).

([395]) البقرة: 135.

([396]) التفسير الكبير 81/4.

([397]) معاني القرآن وإعرابه 194/1.

الحال، والمعنى: بل نتبع ملة إبراهيم في حالة (حنيفيته)".[398] وواضح أنه اكتفى ببيان إعراب (حنيفاً) على الحالية دون العبارة الموَضّحة للمعنى القائم على هذا الإعراب.

ب- في قوله تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ)[399] ذكر الرازي أن الزجاج اختار القراءة بنصب الأرحام، فقال:[400] "والثاني: وهو قول أكثر المفسرين أَنّ التقدير: واتقوا الأرحام أَنْ تقطعوها، وهو قول مجاهد وقتادة، والسدي، والضحاك، وابن زيد، والفراء، والزجاج".

ثم نقل ردَّ الزجاج لقراءة حمزة فقال:[401] "واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله عليه السلام: (لا تحلفوا بآبائكم) فإذا عطف الأرحام على المكنى عن اسم الله، اقتضى ذلك جواز الحلف بالأرحام". وهذا الذي أورده هو قول الزجاج في كتابه إذ يقول:[402] "القراءة الجيدة نصب الأرحام، المعنى: واتقوا الأرحام أنْ تقطعوها، فأما الجر في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلاّ في اضطرار شعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم، لأن النبي ρ قال: (لا تحلفوا بآبائكم) فكيف يكون تساءلون به وبالرحم على ذا ؟". ومن الموازنة بين النصين يتضح أنَّ الرازي أخذ معنى كلام الزجاج وليس لفظه.

ويُلاحظ أَنَّ الرازي ردَّ على الزجاج في رأيه هذا فقال:[403] "ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية، لأنهم كانوا

([398]) في الأصل: (حنيفته).

([399]) النساء: 1.

([400]) التفسير الكبير 164/9.

([401]) نفسه.

([402]) معاني القرآن وإعرابه 2/2.

([403]) التفسير الكبير 164/9.

يقولون: أَسأَلُكَ باللّهِ والرحمِ، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تُنافي ورود النهي عنه في المستقبل، وأيضاً فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط، وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله أولاً ثم يُقرن به بعده ذكر الرحم، فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث» وهذا اعتراض وجيه في شطره الأول.

كتاب البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري:

أفاد الرازي من كتاب البيان في غريب إعراب القرآن لمعاصره أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت 577 هـ) في عدد من التوجيهات الإعرابية وقد نقلها عنه بتغيير قليل في اللفظ:

أ- ففي قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ)[404] قال:[405] "في موضع (كما) ثلاثة أقوال: .... (الثاني) قال ابن الأنباري: يجوز أَنْ يكون في موضع نصب على الحال من الصيام، يُراد بها كتب عليكم الصيام مشبّها وممثّلا بما كُتب على الذين من قبلكم". والنصّ عند ابن الأنباري[406] هو: "والثاني: أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام وتقديره: كتب عليك الصيام مُشبّها لما كتب على الذين من قبلكم".

فنجد أَنّ الرازي قال: (مشبّهاً وممثّلاً بما) في حين قال ابن الأنباري (مشبهاً لما).

ب- وفي قوله تعالى: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا).[407] قال:[408] "ذكروا في العامل في قوله (يوم) وجوها، (الأول) قال ابن الأنباري:

([404]) البقرة: 183.

([405]) التفسير الكبير 70/5.

([406]) البيان في غريب إعراب القرآن 142/1.

([407]) آل عمران: 30.

([408]) التفسير الكبير 15/8.

اليوم متعلق بالمصير،[409] والتقدير: وإلى الله المصير يوم تجد". والنص عند ابن الأنباري [410] هو: "أحدهما: أن يكون متعلقاً بالمصير في قوله تعالى (وإليه المصير) وتقديره: وإليه المصير يوم تجد" والفرق بين النصين طفيف كما هو واضح.

ثالثاً: كتب التفسير

أفاد الرازي من كتب التفسير التي قبله في استقاء مواد مختلفة، ويعنينا هنا منها إفادته في مادة النحو، وبيان منهجه في هذه الإفادة.

وقد تبين لي أن الذي أمدّه بالآراء النحوية تفسيران هما: البسيط للواحدي، والكشاف للزمخشري. فلا نكاد نجد لغير هذين التفسيرين أثراً واضحاً في آرائه النحوية.

تفسير البسيط للواحدي:

لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت 468 هـ) ثلاثة كتب في التفسير هي: الوجيز، والوسيط، والبسيط. [411] وقد طبع الأول من هذه التفاسير، ولكن لا نجد له أثراً أو ذكراً في تفسير الرازي.

وَوُصِفَ الواحدي بأنه "أستاذ عصره في النحو والتفسير"،[412] فلا غرابة أَنْ يفيد الرازي منه كثيراً في تفسيره، ولاسيما فيما يتعلق بالتوجيه النحوي للآيات القرآنية.

([409]) أي كلمة (المصير) في قوله تعالى: (وإلى الله المصير) آل عمران: 28.

([410]) البيان في غريب إعراب القرآن 199/1.

([411]) وفيات الأعيان 303/3، السيوطي: طبقات المفسرين: ص67.

([412]) وفيات الأعيان 303/3.

كان اعتماد الرازي أساساً على تفسير البسيط في إفادته من الواحدي، وكان يشير إليه صراحة فيقول: "قال الواحدي في البسيط". وتعامل معه كالتالي:

1- ينقل عنه عدداً من الآراء النحوية: فنجده يفيد منه عدداً من الآراء النحوية في مسائل مختلفة، ولا يعقب عليها بردّ أو مناقشة، مما يدلّ على قبوله لها، فمن ذلك:

أ- عند تفسيره لقوله تعالى: (قَالَ لَنْ تَرَانِي)[413] قال:[414] "نُقل عن أهل اللغة أَن كلمة (لن) للتأبيد، قال الواحدي رحمه الله: هذه دعوى باطلة على أهل اللغة، وليس يشهد بصحته كتاب مُعتبر ولا نقل صحيح". والمراد بالتأبيد أنها تنفي الفعل نفياً مؤبداً دائماً.

ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ)[415] قال:[416] "قرأ الحسن وجماعة من القراء:[417] (وشُرَكاؤكم) بالرفع عطفاً على الضمير المرفوع، والتقدير: فأجمعوا أنتم وشركاؤكم. قال الواحدي: وجاز ذلك من غير تأكيد الضمير كقوله: (اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ)،[418] لأن قوله: (أمرَكم) فعل بين الضمير وبين المنسوق، فكان كالعوض من التوكيد".

ج- وعند تفسيره لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ)[419] قال:[420] "قال الواحدي رحمه الله: لا

([413]) الأعراف: 143.

([414]) التفسير الكبير 233/14.

([415]) يونس: 71، وهي قراءة القرّاء المشهورين إلاّ يعقوب الحضرميّ.

([416]) التفسير الكبير 137/17.

([417]) وقرأ يعقوب بالرفع أيضاً، ينظر: النشر في القراءات العشر 286/2.

([418]) البقرة: 35.

([419]) آل عمران: 118.

محل لقوله: (ودّوا ما عنتّم)، لأنه استئناف بالجملة، وقيل: إنه صفة لبطانة ولا يصحُّ هذا، لأن البطانة قد وصفت بقوله: (لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً) فلو كان هذا صفة أيضاً، لوجب إدخال حرف العطف بينهما".

2- وقد يعقّب عليه برأي أو ملاحظة، على نحو ما نجد في تفسيره لقوله تعالى: (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)[421] إذ ذكر[422] أن الواحدي قال في البسيط: "الباء في (وبالوالدين) من صلة الإحسان، وقدمت عليه، كما نقول: (بزيدٍ فامررْ) والمراد بالصلة هنا: المتعلق، فأراد بذلك أن الباء متعلقة بالمصدر إحسان فقال[423] الرازي معلّقاً على ذلك: "وهذا المثال الذي ذكره الواحدي غير مطابق، لأن المطلوب تقديم صلة المصدر، والمثال المذكور ليس كذلك". فاعترض بذلك على التمثيل، وعدَّ المثال الذي جاء به الواحدي لا يطابق ما في الآية الكريمة، لأن كلمة (امرر) فعل وليست بمصدر.

تفسير الكشاف للزمخشري:

اعتمد الرازي على تفسير الكشاف لجار الله محمود بن عمر الزمخشري كثيراً ولم يكن ذلك في النحو فحسب بل في مواد التفسير بعامة، فكانت إفادته من هذا المصدر تفوق إفادته من كتاب الزمخشري الآخر: المفصّل، والسبب واضح هو بإزاء تفسير كامل للقرآن، فهو إذاً ملائم لما يريده الرازي، لأنه يؤلّف تفسيراً أيضاً، ولأن الكشاف يمثل قمة التأليف في التفسير عند المعتزلة الذين عرض لهم الرازي بالردّ. والذي يعنينا هنا بيان منهج الرازي في إفادته من هذا المصدر فنلاحظ

([420]) التفسير الكبير 199/8.

([421]) الإسراء: 23.

([422]) التفسير الكبير 186/20.

([423]) التفسير الكبير 186/20.

أنه تواجهنا ـ غالباً ـ طريقة واحدة في الإفادة من هذا المصدر، وهي نقل النص بلفظه من دون تغيير فيه، ويتجلى ذلك في ما يأتي:

أ- ففي قوله تعالى: (هَا أَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ)[424] قال:[425] "فإن قيل أين خبر (أنتم) في قوله: (ها أنتم) ؟ قلنا: فيه ثلاثة أوجه (الأول) قال صاحب الكشاف: (ها) للتنبيه، و (أنتم) مبتدأ، و (هؤلاء) خبره و(حاججتم) جملة مستأنفة مبيّنة للجملة الأولى". والنصُّ عند الزمخشري:[426] "(ها) للتنبيه، و (أنتم) مبتدأ، و (هؤلاء) خبره و(حاججتم) جملة مستأنفة مبينة للجملة الأولى".

والموازنة بين النصين ترينا أنه نقل النص بلفظه من دون تصرف فيه.

ب- وفي قوله تعالى: (يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا)[427] قال:[428] "قال صاحب الكشاف في انتصاب (رزقاً): إِنْ جعلته مصدراً جاز أن ينتصب بمعنى ما قبله، لأن معنى (يجبى إليه ثمرات كل شيء) ويرزق ثمرات كل شيءٍ واحد، وأنْ يكون مفعولاً له، وإنْ جعلته بمعنى: مرزوق، كان حالاً من الثمرات لتخصيصها بالإضافة، كما ينتصب عن النكرة المتخصصة بالصفة». والنصّ عند الزمخشري[429] هو: "فإنْ قلت: بِمَ انتصب رزقاً؟ قلت: إِنْ جعلته مصدراً جاز أنْ ينتصب بمعنى ما قبله، لأن معنى (يجبى إليه ثمرات كل شيء) ويرزق ثمرات كل شيء، واحد وأن يكون مفعولاً له. وإنْ جعلته

([424]) آل عمران: 66.

([425]) التفسير الكبير 89/8.

([426]) الكشاف 371/1.

([427]) القصص: 57.

([428]) التفسير الكبير 4/25.

([429]) الكشاف 423/3.

بمعنى: مرزوق كان حالاً من الثمرات لتخصصها بالإضافة، كما تنتصب عن النكرة المتخصصة بالصفة". ويلاحظ أنَّ الرازي لم يحذف من النص إلا أسلوب الفنقلة [430] الذي عرف به الزمخشري.

ج- وفي قوله تعالى: (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)[431] قال:[432] "قال صاحب الكشاف: ولا يجوز أن تتعلق الباء في (وَبِالْوَالِدَيْنِ) بالإحسان، لأن المصدر لا تتقدم عليه صلته". والنصّ عند الزمخشري:[433] "ولا يجوز أن يتعلق الباء في (وبالوالدين) بالإحسان لأن المصدر لا يتقدم عليه صلته". ويبدو أنّ الرازي كان يجيز تقدم الجار على متعلقة، إذ اعترض على المثال الذي جاء به الواحدي فقط، ولذا لم يكتفِ بنقل رأي الزمخشري، بل طالبه بالدليل قائلاً:[434] "لم يذكر دليلاً على أنّ المصدر لا يجوز أنْ تتقدم عليه صلته". فيلاحظ أن من منهج الرازي النحوي المطالبة بالدليل على كل قضية نحوية، ورأي بلا دليل غير مقبول.

د- وفي قوله تعالى: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ)[435] قال:[436] "قال صاحب الكشاف: (أن اتخذي) هي: (أنْ) المفسّرة، لأن الإيحاء فيه معنى القول". والنص في الكشاف [437] هو: "(أن اتخذي) هي (أنْ) المفسّرة، لأن الإيحاء فيه معنى القول". فالرازي نقل النص

([430]) هي كلمة منحوتة من (فإن قلت ...... قلت).

([431]) الإسراء: 23.

([432]) التفسير الكبير 186/20.

([433]) الكشاف 657/2.

([434]) التفسير الكبير 186/20.

([435]) النحل: 68.

([436]) التفسير الكبير 70/20.

([437]) الكشاف 618/2.

بلفظه كما هو واضح. إلا أننا نلاحظ أنِّ ابن هشام (ت 761 هـ) قال [438] عند كلامه على (أنْ) المفسِّرة: بأنه قد «زعم الزمخشري أنَّ التي في قوله تعالى: "أن اتخذي من الجبال بيوتاً) مفسِّرة، ورده أبو عبد الله الرازي بأنّ قبله (وأوحى ربك إلى النحل)، والوحي هنا إلهام باتفاق، وليس في الإلهام معنى القول، قال: وإنما هي مصدرية، أي باتخاذ الجبال بيوتاً". فيلاحظ مما سبق أَنّ الرازي نقل كلام الزمخشري ولم يعترض عليه فكأنه ارتضاه. أما ما نقله ابن هشام ففيه احتمالان: الأول: أن يكون ابن هشام قد أخذ الرأي من كتب الرازي الأُخرى غير التفسير. والثاني: أنْ يكون قد وهم في عزو النص إلى الرازي ويبدو أن الأول أولى للدّقة التي عُرِفَ بها ابن هشام.

رابعاً: كتب الإعجاز

كان الرازي على صلة بكتب الإعجاز إذ نجد لبعض هذه الكتب أثراً في تفسيره. ولا غرابة في ذلك فإن على المفسِّر أنْ يَقرأ ما كتب في هذا العلم قبل أنْ يتصدى لتفسير القرآن الكريم. ومن خلال دراستي للتفسير، وجدته يستقي آراء نحوية من مصدرين يتعلقان بهذا العلم، هما كتاب (نظم القرآن) لأبي علي الجرجاني و (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني.

كتاب نظم القرآن للجرجاني:

أفاد الرازي من كتاب (نظم القرآن) لأبي علي الحسن بن يحيى بن نصر الجرجاني، المتوفى في أوائل القرن الرابع، [439] عدداً من الآراء النحوية وكان

([438]) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب 30/1.

([439]) حاتم الضامن: نظرية النظم: ص14.

يشير إليه تارة بكنيته، وتارة يشير إلى اسم كتابه وقد يعرّفه بكليهما. ولم تعرض معظم كتب التراجم لترجمته مما جعل العماري [440] يقول عنه: "عالم من جرجان لم أوفق إلى معرفته".

وكتابه (نظم القرآن) يقع في مجلدين، [441] ويبدو أن لهذا الكتاب أهمية لدى القدامى، وأنهم تدارسوه وانتشر بينهم. [442] فقد اختصره مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437 هـ) في كتاب سماه: (انتخاب كتاب الجرجاني في نظم القرآن وإصلاح غلطه) في أربعة أجزاء. [443]

ولنعرض للآراء التي أفادها من هذا الكتاب:

1- إنه ينقل عنه عدداً من الآراء ويعتمد عليها:

أ- ففي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) [444] قال: [445] قال صاحب النظم: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) صفة للطلاق كيف يكون، وهذه اللام تجيء لمعانٍ مختلفة: للإضافة وهو أصلها، ولبيان السبب والعلة، كقوله تعالى: (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ)، [446] وبمنزلة عند، مثل قوله: (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) [447] أي عنده، وبمنزلة (في)، مثل قوله تعالى: (هُوَ

([440]) الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: ص182.

([441]) السهمي: تاريخ جرجان/ ص188، وينظر: نظرية النظم: ص15.

([442]) فالسيوطي مثلاً ينقل عنه في الإتقان ينظر 196/3.

([443]) أنباه الرواة 316/3، وينظر: نظرية النظم: ص15.

([444]) الطلاق: 1.

([445]) التفسير الكبير 30/30.

([446]) الإنسان: 9.

([447]) الإسراء: 78.

الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لأَوَّلِ الْحَشْرِ).[448] وفي هذه الآية بهذا المعنى، لأن المعنى فطلقوهن في عدتهن، أي: في الزمان الذي يصلح لعدتهن".

ب- وفي قوله تعالى: (كَلا إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى)[449] قال: [450] "ذكر الجرجاني صاحب النظم: أن (كلا) ههنا بمعنى حقاً، لأنه ليس قبله ولا بعده شيء تكون (كلا) ردّاً له". وعلق الرازي على ذلك بقوله: [451] "وهذا كما قالوه في (كَلا وَالْقَمَرِ)[452] فإنهم زعموا أنه بمعنى: أي والقمر".

2- وأحياناً لا يرتضي رأيه فيصفه بالبعد والتعسف: ففي قوله تعالى (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)[453] قال الرازي [454] في الاستثناء في هذه الآية: "وذكر أبو علي الجرجاني صاحب النظم عنه جواباً آخر، فقال: قوله: (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر) ههنا تم الكلام، ثم وقع الابتداء بكلام آخر وهو قوله: (إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) أي: هو أيضاً في كتاب مبين. قال: والعرب تضع (إلا) موضع (واو النسق) كثيراً على معنى الابتداء، كقوله تعالى: (لا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ❖ إِلا مَنْ ظَلَمَ)[455] يعني: ومن ظلم، وقوله: (لِئَلا

([448]) الحشر: 2.

([449]) القلم: 6.

([450]) التفسير الكبير 18/32.

([451]) التفسير الكبير 18/32.

([452]) المدثر: 32.

([453]) يونس: 61.

([454]) التفسير الكبير 124/17.

([455]) النمل: 10-11.

يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا)[456] يعني: والذين ظلموا". ثم علق الرازي على هذا الرأي بقوله [457]: «وهذا الوجه في غاية التعسف»[458] يريد: البعد والتكلف، وذلك لان وضع الواو موضع (إلاّ) غير متوجه، والتكلف فيه واضح.

فيلاحظ أن من منهج الرازي النحوي تمييز الآراء الصائبة والقريبة من البعيدة والمتعسفة.

كتاب دلائل الإعجاز للجرجاني:

أفاد الرازي من كتاب (دلائل الإعجاز) لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت 471 هـ) في نقل عدد من الآراء النحوية، إذ كان عبد القاهر يعدّ النحو الأساس الذي يقوم عليه الإعجاز، إذ النظم عنده "هو معاني النحو التي يدور عليها تعلق الكلام بعضه ببعض"[459] وقد مرَّ بنا أن الرازي اختصر كتابي عبد القاهر، وهما: أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، في كتابه: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز). وتتجلى لنا إفادة الرازي من هذا المصدر في صورتين:

1- نقل معنى النصّ بصورة مختصرة:

أ- ففي قوله تعالى: (وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ)[460] نجد أن قوله: (وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ) معطوف على

([456]) البقرة: 150.

([457]) التفسير الكبير 124/17.

([458]) جاء في اللسان: (العسف: السير بغير هداية، والأخذ على غير الطريق وكذلك التعسف والاعتساف» 245/9 مادة (عسف).

([459]) شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ: ص168.

([460]) الأنفال: 47.

الاسمين قبله، ولكن الرازي لا يستحسن عطف الفعل على الاسمِ، لذا فهو يحاول تعليل هذا العطف مستنداً فيه إلى رأي الجرجاني الذي نظر إليه نظرة بيانية دقيقة، بقوله:[461] "وأقول : إن الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر أن الاسم يدل على التمكين والاستمرار، والفعل يد على التجدد والحدوث، قال: ومثاله في الاسم قوله تعالى: (وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ)،[462] وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة، ومثال الفعل، قوله تعالى: (قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ)،[463] وذلك يدل على أنه تعالى يوصل الرزق إليهم ساعة فساعة، هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر". وبذلك سوّغ الإمام عبد القاهر هذا العطف بهذا التحليل البياني. وكلام الجرجاني في هذه المسألة مبسوط في عدة صفحات،[464] وقد أوجزه الرازي جداً من غير إخلال بالمعنى، وكيف لا، وقد اختصر الكتاب الذي ورد فيه هذا النص كما أشرت إليه سالفاً.

ب- ويذكر الرازي أنّ النحاة ذكروا (لكاد) تفسيرين: الأول: أن نفيه إثبات وإثباته نفي، "والثاني: ـ وهو اختيار الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي ـ أن كاد معناه المقاربة فقولنا: كاد يفعل، معناه قرب من الفعل، وقولنا: ما كاد يفعل، معناه: ما قرب منه".[465] وهذا اختصار لكلام الجرجاني،[466] وما قاله فيه:[467] "قد علمنا أن (كاد) موضوع لأن يدل على شدّة قرب الفعل من

([461]) التفسير الكبير 15/ 173، وينظر 156/14، 185/26.

([462]) الكهف: 18.

([463]) يونس: 31.

([464]) دلائل الإعجاز: ص133–136.

([465]) التفسير الكبير 122/3.

([466]) دلائل الإعجاز: ص212–214.

([467]) دلائل الإعجاز: ص213.

الوقوع، وعلى أنه قد شارف الوجود". وقد تغير رأي الرازي في هذه المسألة، فهو هنا لا يوافق عبد القاهر في رأيه ولكنه يعود فيختار هذا الرأي في موضع آخر.[468]

2- قد ينقل النص بدون الإشارة إلى المصدر:

وبلغ من تأثره بالجرجاني في دلائل الإعجاز أن اختار منه مادة نحوية وأرسلها إرسالاً دون مناقشة أو عزو، فمن ذلك وصفه للاسم الموصول (الذي) وبيان استعماله فقال:[469] "(الذي) كلمة موضوعة للإشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة، كقولك: ذهب الرجل الذي أبوه منطلق. فأبوه منطلق: قضية معلومة فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه (الذي) وهو تحقيق قولهم: إنه مستعمل لوصف المعارف بالجمل".

وهذا إيجاز لنص الجرجاني،[470] ومما قاله الجرجاني:[471] "فمن ذلك قولهم: إن (الذي) اجتلب ليكون وصلة إلى وصف المعارف بالجمل، كما اجتلب (ذو) ليتوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس، يعنون بذلك: أنك تقول: مررت بزيد الذي أبوه منطلق: وبالرجل الذي كان عندنا أمس. فتجدك قد توصلت بـ (الذي) إلى أن أبنتَ زيداً من غيره بالجملة التي هي قولك: (أبوه منطلق) ولولا (الذي) لم تصل إلى ذلك". من كل ما تقدم يتبين لنا تعدد مصادر الرازي النحوية التي أفاد منها في تفسيره ويتبين لنا أيضاً أنه كان أميناً في نقله منها، وموضوعياً في تعامله معها.

([468]) التفسير الكبير 9/24.

([469]) التفسير الكبير 101/2، وينظر 10/17، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ص79.

([470]) دلائل الإعجاز: ص154–156.

([471]) دلائل الإعجاز: ص154.

أصول النحو

بين أُصول الفقه وأُصول النحو

ظهر البحث في أصول النحو نتيجة لتأثر النحاة بعلم أُصول الفقه، فقد رغب النحاة في أنْ تكون لهم أُصول مدوّنة ومعلومة، يرجعون إليها ويسيرون على هديها في استنباط الحكم النحوي، كما أن للفقهاء أُصولاً ينتهجونها في استنباطهم للأحكام ولاسيما أَنَّ أصول الفقه قد عملت على ازدهار علم الفقه ونموّه، على أَساس أنها الأدلة الأصلية التي يستقي منها الفقهاء الأحكام الشرعية التفصيلية.

وشعر ابن جنّي بهذه الحاجة الشديدة إلى الأصول في النحو، وأَنَّ نحاة المدرستين إلى عصره لم يصنّفوا فيها، فقال:(472) "لم نر أحداً من علماء البلدين تعرّض لعمل أُصول النحو على مذهب أُصول الكلام والفقه". وقد سوّغ لهذه العلاقة بين الفقه والنحو أكثر من مسوّغ فنجد أَبا البركات بن الأنباري (ت 577 هـ) يقول:(473) "فإن بينهما من المناسبة ما لا يخفى، لأن النحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول، ويعلم حقيقة هذا أرباب المعرفة بينهما".

ويحاول ابن الأنباري أيضاً توطيد هذه العلاقة عند تعريفه لأصول النحو، فيعرِّفها بأنها:(474) "أدلة النحو التي تفرّعت منها فروعُهُ وفصُولُه، كما أنَّ أصول الفقه: أدلة الفقه التي تنوّعت عنها جُملتُه وتفصيلُه". ويربط السيوطي بين أصول

---

(472) الخصائص 2/1.

(473) نزهة الألباء: ص89.

(474) لمع الأدلة في أصول النحو، مطبوع مع الإغراب في جدل الإعراب: ص80.

الفقه وأصول النحو، ويبّين الوشيجة بينهما فيقول[475] عن أصول النحو: "هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه". ومن مظاهر هذا التأثر أنْ نجد الأدلة التي اعتمدها الفقهاء، اعتمدها النحاة في أصولهم أيضاً، فالسماع عند النحاة يقابل القرآن والسنة عند الفقهاء وكذلك استعان كلا الفريقين بالقياس، والإجماع، واستصحاب الأصل. فالأصول النحوية إذاً نشأت متأثرة بأصول الفقه، فلا غرابة أنْ يُعنى بها الرازي، وهو صاحب (المحصول) الذي يقف عَلَماً بين كتب أُصول الفقه، ليشهد على مكانة صاحبه وجدارته بلقب: (الإمام).

ويحقُّ لنا أن نتساءل هنا: هل كانت نشأة الأصول النحوية متأخرة إلى أَنْ نَظّر لها عدد من النحاة المتأخرين، أم كان لها أَساس نظري ملحوظ عند النحاة ولكنه غير مدوّن؟ والجواب عن هذا السؤال: أنّ النحاة الأوائل كانت لهم مقاييس معينة في استقاء المادة النحوية، كتحديد القبائل التي يوثق بفصاحتها فيُؤخذ عنها، وملاحظة مدة الاطراد في القاعدة النحوية. فيونس بن حبيب (ت 182 هـ) مثلاً سأل عبدالله بن أبي اسحق الحضرمي (ت 117 هـ) عن كلمة (السُويق) هل يلفظها أحد (الصويق)؟ فأجابه: "نَعَمْ، عمرو بن تميم تقولها. وما تريد إلى هذا؟ عليك ببابٍ من النحو يطّرد وينقاس."[476] وكأنه لم يرتضِ له بهذا السؤال ورأى أن يستعيض عنه بأمر يتعلق بالقياس لا باللهجات. ولا شك أن هذه المبادئ وغيرها كانت الأساس الذي قام عليه علم أصول النحو فيما بعد.

وإذا رجعنا إلى كتاب سيبويه، لكونه أقدم كتاب نحوي وصل إلينا، وجدنا مباحث الأصول واضحة فيه. فهناك السماع،[477] والقياس،[478]

---

(475) الاقتراح في أصول النحو: ص21.

(476) إنباه الرواة 108/2، وينظر: شوقي ضيف: المدارس النحوية: ص23.

(477) ينظر في مباحث الأصول عند سيبويه: خديجة الحديثي: الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: ص129 .

والإجماع،[479] واستصحاب الأصل،[480] وكلّها أدلّة اعتمد عليها صاحب الكتاب في كتابه في أثناء تقعيد القواعد. ولم تكن هذه الأصول من جهد سيبويه وحده، بل هي من وضعه ووضع نحاة سابقين له، ولا سيما أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي تواجهنا أقواله وتعليلاته في الكتاب كثيراً.

ولكن برغم استقرار المادة النحوية وظهور عدد غير قليل من المؤلفات فيها، لا نقف قبل نهاية القرن الرابع على كتاب جامع لأُصول النحو تُعرض فيه الأُصول وحدها دون مزجها بمباحث النحو، وإنما كانت هناك كتب تضم أصولاً متفرقة من هذا العلم. فقد صنّف هشام بن معاوية الضرير (ت 209 هـ) مثلاً كتاباً في (القياس)[481] وصنّف الأخفش الأوسط كتاباً فيه أيضاً، قال عنه ابن جني:[482] "على أنّ أبا الحسن قد كان صنّف في شيء من المقاييس كتيّباً، إذا أنت قرنته بكتابنا هذا علمت بذاك أنا نُبنا عنه فيه، وكفيناه كُلفة التعب به". وهناك من صنّف في العلل، مثل: قطرب (توفي بعد 210 هـ)،[483] والمازني وغيرهما من العلماء.[484]

وأما كتاب الأُصول لابن السرّاج (ت 316 هـ)، فهو كتاب في النحو، يضمُّ لمحات عن الأصول، كأيّ كتاب آخر في هذا العلم. فهو إذاً ليس كتاباً خاصّاً

---

(478) من ذلك قياسه الفعل المضارع على اسم الفاعل في الإعراب. الكتاب 14/1.

(479) من ذلك قوله: «ولا يختلف النحويون في نصب (التب) إذا قلت: ويح له وتباً له» الكتاب 334/1، وينظر 391/2.

(480) من ذلك قوله: إذا اجتمع نكرة ومعرفة يُبتدأ بالأعرف، وهو أصل الكلام. الكتاب 328/1.

(481) إنباه الرواة 364/3، وينظر: فاضل السامرائي: أبو البركات بن الأنباري ودراساته النحوية: ص155.

(482) الخصائص 2/1.

(483) هو أبو علي محمد بن المستنير، المتوفى على وجه التحقيق بعد 210 هـ، ينظر: حاتم الضامن: مقدمة تحقيق كتاب الأزمنة لقطرب، مجلة المورد، العدد الثالث 1405-1984م.

(484) جميل علوش: ابن الأنباري وجهوده في النحو: ص 190.

بأصول النحو كما قد يُوحي بذلك عنوانه. وقد لاحظ ابن جني أن مباحث الأصول فيه قليلة فقال في أول الخصائص:[485] "فأما كتاب أُصول أبي بكر فلم يُلمم فيه بما نحن عليه إلا حرفاً أو حرفين في أوله، وقد تُعُلِّق عليه به، وسنقول في معناه". وأول كتاب وصل إلينا يحوي بين دفتيه معظم مباحث هذا العلم هو (الخصائص) لابن جنيّ، فهو الجامع والمرتِّب الأول لمباحث أصول النحو فيما يبدو، كما يدل على ذلك كتابه.

على أنّ هذا الكتاب ليس خالصاً في مباحث علم الأُصول كما هو معلوم عنه ففيه من مباحث اللغة والنحو الشيء الكثير، إلاّ أنّ مادة الأُصول واضحة فيه يدلنا عليها عنوانات الموضوعات مثل: باب في مقاييس العربية، وباب في تعارض السماع والقياس، وباب في الاستحسان،[486] وما إليها. حتى إذا ألّف أبو البركات بن الأنباري رسالته (لمع الأدلة) جامعاً فيها مباحث هذا العلم ولامّاً شتاته، كان بهذا الصنيع أول من وضع كتاباً مستقلاً في أصول النحو، وتناول هذه المباحث أيضاً في رسالته الأخرى: الإغراب في جدل الإعراب، ولكن بشيء من الاقتضاب.[487]

ثم ألّفَ بعد ذلك السيوطي (ت 911 هـ) كتابه (الاقتراح) الذي أفاد فيه من جهود سابقيه كالخصائص، ولمع الأدلة، وكتب أخرى. وقد زعم أنه لم يُسبق في هذا الميدان، إلاّ أنّ نقولاته من ابن جني، وابن الأنباري، تشهد بغير ذلك، ولكن ذلك لا يبخس جهده الطيب في كتابه هذا، إذ جمع الأصول التي تكلم عليها ابن جني، وابن الأنباري وأضاف إليها أُصولاً أخرى استدل بها عدد من النحاة مثل:

---

(485) 2/1.
(486) الخصائص 109/1، 117،133.
(487) الإغراب في جدل الإعراب: ص 45.

الاستدلال بالاستقراء. وجمع أمثلة لكل مبحث من مباحث هذا العلم من كتب مختلفة، فضلاً عن وضعه طائفة من تعريفات عدد من هذه الأُصول إلى جانب ما وضعه سابقوه. فهو مثلاً يعرّف[488] أصول النحو بأنه: "علم يبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية، من حيث هي أدلته، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدلّ".

وخلاصة القول: إن النحاة كانوا يعتمدون أُصولاً معلومة منذ بدء التأليف النحوي الذي وصل إلينا، أما مرحلة التأليف المنفرد لهذه الأصول فهي متأخرة قياساً إلى مسيرة التطور النحوي.[489]

وسأبحث في هذا الفصل أصول النحو في تفسير الرازي لأُبيّن مكانتها فيه، ومنهجه في الاستدلال بها، وهذه الأدلة هي: السماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال، وهي الأُصول المعروفة في كتب الأُصول.

ويُلحظ أنّ الرازي لم يحتج بالاستحسان، وهو من الأدلة الفقهية التي عُنيت بها مدرسة العراق خاصّة ثم اعتمدها النحاة بعدئذ، على نحو ما وجدناه لدى ابن جني[490] وغيره.

والاستحسان عند الأُصوليين كما عرّفه أبو حسن الكرخي (ت 340 هـ): "أنْ يَعْدِلَ الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول".[491]

أما عند النحاة فهو: "تَركُ قياس الأُصول لدليل" أو: "هو تخصيص العلة"[492]

---

(488) الاقتراح: ص27.
(489) ينظر: على أبو المكارم: أُصول التفكير النحوي: ص 3-6.
(490) الخصائص 1/133-144.
(491) المحصول في علم أصول الفقه 2: 3: 169.
(492) لمع الأدلة: ص133-134.

ويبدو أن من النحاة الأصوليين من عدّوا هذا الدليل ليس مستحكماً استحكام الأصول الأُخرى كالسماع، والقياس، والإجماع، ولذلك تركه الأكثرون منهم. ويدلنا على ذلك ما قاله ابن جني من أنَّ «علته ضعيفة غير مستحكمة، إلاّ أنّ فيه ضرباً من الاتساع والتصرف.

أما السبب الذي حمل الرازي على عدم الاحتجاج بالاستحسان فهو أنَّ بحثه في أصول النحو مبني على ما في أصول الفقه من الأصول والأدلة، والشافعية لا يحتجون بالاستحسان فالإمام الشافعي (ت 204 هـ) تكلم في كتابه الأُم[493] على إبطال الاستحسان، وكذلك في رسالته.[494] وقد تابعه الرازي في عدم احتجاجه به إذ قال في المحصول:[495] إنّ "القول بالاستحسان باطل"، ولهذا لم نجد لهذا الدليل صدىً في تفسيره.

أولاً: السماع:

عرّف ابن الأنباري السماع[496] بأنه: "الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح الخارج عن حدِّ القلة إلى حدِّ الكثرة". وعرّفه السيوطي[497] بأنه: "ما ثبت بكلام من يوثق بفصاحته، فشمل كلام الله تعالى وهو القرآن، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وكلام العرب قبل بعثته وفي زمنه وبعده إلى أنْ فسدت الألسنة بكثرة المولدين، نظماً ونثراً عن مسلم أو كافر". وهو في تعريف الدكتور علي أبو المكارم:[498] "الأخذ المباشر للمادة اللغوية عن الناطقين بها".

(493) 7/294-304، وينظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه ص 258.
(494) ص 503، وما بعدها.
(495) 2: 3: 173.
(496) لمع الأدلة: ص81.
(497) الاقتراح: ص48.
(498) أصول التفكير النحوي: ص21.

وقد فرّق هذا الباحث بين السماع والرواية، إذ اشترط في السماع المباشرة بالأخذ عَمَّن تُروى عنهم اللغة، يقول: [499] "والفيصل في هذه التفرقة هو الإشارة إلى عدد الفواصل بين مصدر المادة اللغوية وبين الدارسين لها. فإذا كانت هناك فواصل - ولو بعلماء - كانت رواية، وأمّا إذا كان الدارس هو الذي سمع بنفسه عددناها من قبيل السماع".

ولا أرى ضرورة لهذه التفرقة في التسمية، وذلك لأن مرحلة المشافهة للأعراب مرحلة محدودة زمنياً، والعلماء الذين شافهوا الأعراب معلومون، فلا يحصل التباس في إبقاء مصطلح السماع كما هو.

وأيّاً ما كانت التسمية، فإنّ الذي يعنينا هنا مكانة الكلام الموثوق بفصاحته – كما سماه السيوطي – عند الرازي، وكيفية إفادته منه وتعامله معه. وهذا يشمل: القرآن الكريم، والقراءات القرآنية، والحديث الشريف، وكلام العرب: من شعر ونثر.

وكان الرازي قد تكلم في كتابه (المحصول) [500] على جملة أمور تتعلق بالسماع وهي: نقل اللغة، ونوع النقل من حيث التواتر والآحاد، وحجّيّة خبر الآحاد وعدالة الراوي وأجاب عنها. وقد حكى ذلك السيوطي عنه في غير كتاب من كتبه، [501] فهو لا يدع موضوع السماع ونقل اللغة تتجاذبه الشُّبه والإشكالات، بل يعرض هذه الإشكالات ويجيب عنها بما يدل على فهم وإدراك لأبعاد هذا الموضوع فهو مثلاً يعجب من الأصوليين لأنهم لم يقيموا الدلالة على حجيّة خبر الواحد في اللغة مع أنهم ارتضوه في الشرع الذي عليه مدار الحلال والحرام،

---

(499) نفسه.

(500) 1: 1: 297/275.

(501) ينظر: الاقتراح: ص78–83 والمزهر 1/115–120.

فلما قُبل في الشرع كان الأَولى قبوله في اللغة، يقول:[502] "والعجب من الأصوليين أنهم أقاموا الدلالة على أن خبر الواحد حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة، وكان هذا أَولى، لأن إثبات اللغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد".

وليس هذا فحسب، بل اشترط على الأصوليين أن يبحثوا في عدالة الراوي سالكين في ذلك منهج المحدثين فقال:[503] "فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم، كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار. ولكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة إليه، فإن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص".

وبهذا يطالب الرازي الأصوليين بمراعاة القواعد التي يتبعها أولئك العلماء الذين عُنوا بالفقه والحديث وما يتعلق به من علم الجرح والتعديل وما يتمخض عنه من توهين الرواة أو تعديلهم، وفي إقامة الدليل على حجيّة خبر الأحاد، ويعلق الدكتور مصطفى جمال الدين على النص المذكور آنفاً بقوله:[504] "والفخر الرازي في هذا يُعيد للبحث اللغوي عند الأصوليين بعض اعتباره الذي جنى عليه تخفيف الغزالي" ومعلوم أن الأصوليين كانوا في مقدماتهم اللغوية، يعنون ببيان طائفة من المسائل المتعلقة بالنحو واللغة والبلاغة، مما يمسُّ علم أصول الفقه ومباحثه والرازي بعمله هذا رَأَبَ الصدع الذي أحدثه من سبقوه في جدار البحث النحوي عند الأصوليين. والآن لِنَرَ موقف الرازي من مصادر السماع وطريقة تعامله معها:

(502) المحصول 1: 1: 289.
(503) المحصول 1: 1: 289.
(504) البحث النحوي عند الأصوليين: ص52.

أ- **القـرآن الكـريم:** إن القـرآن الكـريم هـو كـلام الله المعجـز المـبين، ومعجـزة الرسول صلى الله عليه وسلم الكبرى على مرّ الأجيال. فمن أجله نشأت علوم اللغة، وللحفاظ عليه وُضعت. وما كان وضع النحو إلا خدمة للقرآن الكريم ليكون في مأمن من لحن الجاهلين، وتحريف المغرضين، عملاً بقوله تعالى: «إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون». وللنصّ القرآني عند النحاة الصدارة في استقاء المادة النحوية، فنجد ابن بابشاذ [505] مثلاً يعرّف النحو بأنه: "علم مستنبط بالقياس والاستقراء من كلام الله سبحانه، والكلام الفصيح". [506] فهو يقدّم كلام الله تعالى على الكلام الفصيح كله، وهذا هو الموقف الصحيح. وبعد هذا نتساءل عن موقف الرازي من الاستشهاد بالقرآن الكريم.

والجواب: إنّ موقفه كان موقف الداعي للنحاة إلى استلهام القرآن الكريم في كل القواعد النحوية، وهو يتعجب إذا يمّم أحد النحاة وجهه تلقاء الشعر والنثر لعضد قاعدة ما، مع أن في القرآن ما يوصله إلى مقصوده؛ لأن القرآن أولى من الشعر، لأنه كلام الله المشهود له بالفصاحة من الموافق والمخالف، فيقول: [507] "وكثيراً أرى النحاة يتحيرون في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن فإذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلاً على صحته فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلاً على صحته كان أولى".

---

(505) هو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ النحوي المصري أصله من العراق وله تصانيف عديدة منها: المقدمة في النحو وشرحها، وشرح جمل الزجاجي، توفي سنة 469 هـ، وقيل: 454 هـ، وكان من حذّاق نحاة مصر على مذهب البصريين. ينظر: إنباه الرواة 95/2، ونزهة الألباء: ص361.

(506) شرح المقدمة المحسبة 88/1.

(507) التفسير الكبير 55/9، وينظر: سعيد الأفغاني: في أصول النحو: ص31، وإبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي: 82.

هذا هو موقفه من الشواهد إذاً، فالقرآن فوق كل كلام فمنه يجب أن تؤخذ القواعد لا من غيره. وهذا ما طبقه عملياً في مباحثه النحوية، كما في هذين النصين:

1. فعند تفسيره لقوله تعالى: «ولا تُلقوا بأيديكم إلى التَّهلُكَة»[508] ينقل عن النحاة اختلافهم في مجيء المصدر على وزن (تَفْعُلَة) بضمّ العين، هل له نظير في كلام العرب، أم لا؟ ثم يعلق على ذلك قائلاً:[509] "إني لأتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولاً يشهد لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية. فورود هذا اللفظ في كلام اللّه تعالى، المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها".
2. وعند تفسيره لقوله تعالى: (رُبَما يَوَدُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين)،[510] ذكر قول النحاة: إن (ربما) تدخل على الفعل الماضي، ولا تكاد تدخل على المضارع،[511] ثم ردّ عليهم قائلاً:[512] "قول هؤلاء الأدباء: إنه لا يجوز دخول هذه الكلمة على الفعل المستقبل لا يمكن تصحيحه[513] بالدليل العقلي، وإنما الرجوع فيه إلى النقل والاستعمال. ولو أنهم وجدوا بيتاً مشتملاً على هذا الاستعمال لقالوا: إنه جائز وصحيح. وكلام اللّه أقوى وأجلّ وأشرف، فلِمَ لم يتمسكوا بوروده في هذه الآية على جوازه وصحته؟" وقد علق الدكتور

---

(508) البقرة: 195.
(509) التفسير الكبير 136/5.
(510) الحجر: 2.
(511) أورد الرازي هذا القول بصيغة تشعر بالإجماع، فانتقده أبو حيان على ذلك وسيأتي بيان هذا عند الكلام على المؤاخذات على الرازي.
(512) التفسير الكبير 153/19.
(513) المقصود: إثبات صحته.

محسن عبد الحميد على موقف الرازي هذا بقوله:[514] "وما أحسن ما فعل الرازي عندما استدل على صحة القواعد بما جاء في القرآن الكريم، ولم يعكس هذه المسألة التي كثر فيها جدال النحويين، فافترضوا مشاكل نحوية في القرآن الكريم لا داعي للخوض فيها، وإطالة الحديث حولها". والرازي يستشهد كثيراً بالقرآن الكريم لدعم القواعد النحوية وهذه أمثلة على ذلك.

- عند تفسيره لقوله تعالى: (وإذ قلنا للملائكةِ اسجُدوا لآدمَ)[515] قال[516] عند كلامه على معنى اللام في (لآدم): "كما يجوز[517] أن يقال: صليت إلى القبلة، جاز أن يقال: صليت للقبلة، والدليل عليه القرآن والشعر، أما القرآن فقوله تعالى: (أقمْ صلاتك لدلوك الشمس)[518] والصلاة لله لا لدلوك الشمس".

- وفي تفسيره لقوله تعالى: (إذ تبرَّأَ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبَعوا ورأوُا العذابَ وتقطّعتْ بهمُ الأسبابُ)[519] قال:[520] "الباء في قوله: (بهم الأسباب) بمعنى (عن) كقوله تعالى: (فاسألْ بهِ خبيراً)[521] أي: عنه".

- وفي تفسيره لقوله تعالى: (فقدِ استمسكَ بالعُروةِ الوُثقى لا انفصامَ لها)[522] قال:[523] "قال النحويون: نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر (التي) و (الذي) و (من) وتكتفي بصلاتها منها...... قال الله: (وما مِنّا إلا لهُ

---

(514) الرازي مفسراً: ص135/136.
(515) البقرة: 34.
(516) التفسير الكبير 2/212.
(517) في الأصل: لا يجوز.
(518) الإسراء: 78.
(519) البقرة: 166.
(520) التفسير الكبير: 4/211.
(521) الفرقان: 59.
(522) البقرة: 256.
(523) التفسير الكبير: 7/ 16.

مقامٌ معلومٌ)[524] أي: مَنْ لـه"، فالمضمر هنا (مَنْ) اكتفاء بصلتها (لـه مقام). ويُلحظ هنا أنه يتخذ بعض القرآن دليلاً في النحو على بعض، وهو بهذا يعوّل على الدليل الذي لا يتناوله الريب.

- وفي تفسيره لقوله تعالى: (وإنْ خفتم شقاقَ بينِهما فابعثوا حكَماً من أهلِهِ وحكَماً من أهلِها)[525] قال: [526] "قوله: (شقاقَ بينِهما) معناه: شقاقاً بينهما إلاّ أنه أضيف المصدر إلى الظرف. وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها، يقال: يُعجبُني صومُ يومِ عرفة، وقال تعالى: (بل مكرُ الليلِ والنهارِ)".[527] وهذا أيضاً من الاستدلال بالقرآن للقرآن في مسائل النحو. وهو منهج في غاية القوة والعلمية، من حيث إنّ النصّ القرآني ثابت لا يتناوله الشك والتقول.

ب- **القراءات القرآنية:** يختلف مفهوم القراءات عن القرآن، "فالقرآن هو الوحي المنزّل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز، والقراءات هي أخلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما".[528] أو بعبارة أخرى إنّ القرآن هو هذا الكتاب المنزّل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم والقراءات هي وجوه أداء هذا النصّ.

وقد اعتدَّ النحاة بالقراءات القرآنية في مجال التقعيد النحوي، لأن القراءة سُنّة مُتّبعة يأخذها الآخِر عن الأول، [529] ولها من المكانة ما للقرآن الكريم. وليس أدلّ على ذلك من نقد أبي حيان الأندلسي على الزمخشري تخطئته لابن عامر

(524) الصافات: 164.
(525) النساء: 35.
(526) التفسير الكبير: 92/10.
(527) سبأ: 33.
(528) البرهان في علوم القرآن: 318/1.
(529) السبعة في القراءات: ص49.

(ت 118 هـ) أحد القرّاء السبعة في الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به، إذ قرأ: (زُيِّن لكثيرٍ من المشركينَ قتلُ أولادَهم شركائهم)، [530] فقال: [531] "وأعجب لعجمي ضعيف في النحو يردُّ على عربيّ صريح محض، قراءة متواترة، موجود نظيرها في لسان العرب في غير ما بيت. وأعجب لسوء ظنّ هذا الرجل بالقرّاء الأئمّة الذين تخيّرتهم هذه الأمة لنقل كتاب الله شرقاً وغرباً، وقد اعتمد المسلمون على نقلهم، لضبطهم ومعرفتهم وديانتهم".

وما ذهب إليه أبو حيّان صحيح فإنّ "القراءة التي عليها الناس بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام هي القراءة التي تلقّوها عن أوّليهم تلقياً، وقام بها في كل مصر من هذه الأمصار رجل ممّن أخذ عن التابعين، أجمعت الخاصة والعامة على قراءته وسلكوا فيها طريقَهُ وتمسكوا بمذهبه"، [532] فلذا لا يصحّ إهدار أية قراءة، لأنها مصدر مهم جداً من مصادر السماع في النحو واللغة، بل حتى الشاذ له هذه الأهمية النحوية واللغوية، لأن قسماً "أو كثيراً منه مساوٍ في الفصاحة للمجمع عليه" كما يقول ابن جنيّ. [533]

ونودّ بعد هذا أنْ نعرف موقف الرازي من القراءات القرآنية ما هو؟

الحقيقة هي أن الذي خرجت به بعد قراءتي لتفسيره، هو أنه كان مضطرباً في موقفه من القراءات، فتارةً يدافع عنها ويرتضيها، وتارة يضعّفها ويرفضها، ويتضح موقفه هذا من الأمثلة الآتية لكل من الوجهتين:

- دفاعه عن القراءات القرآنية: بنى الرازي هذا الدفاع على اعتداده بالرواية التي رُويت بها تلك القراءات من حيث إنها مروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم. ويبدو

---

(530) الأنعام: 137.

(531) البحر المحيط 230/4.

(532) السبعة في القراءات: ص49.

(533) المحتسب 32/1.

هذا واضحاً في تصحيحه لقراءة حمزة (ت 156 هـ) بجرّ الأرحام من قوله: (واتقوا اللّهَ الذي تساءلونَ بهِ والأرحامَ)[534] إذ يقول:[535] "حمزة أحد القراء السبعة، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه، بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة. والقياس يتضاءل عند السمع، ولا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت" ثم يذكر شاهدين من الشعر ورد فيهما عطف الظاهر على المضمر المجرور. ويقول [536] بعد هذا: "والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد، [537] مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن". ويحتج لقراءة حمزة بأننا لو عاملناه معاملة الراوي للغة لوجب قبول روايته فكيف وهو يروي قراءة قرآنية؟ يقول: [538] " ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولاً بالاتفاق، فإذا قرأ به [539] في كتاب الله تعالى كان أولى أنْ يكون مقبولاً". ونلحظه كذلك يسوّغ قراءة: (إنْ هذانِ لساحران) [540] ويعدّها لغة لبعض العرب، وهم بلحارث بن كعب. [541]

- تضعيفه للقراءات ورده لها: وهذه هي الوجهة الأُخرى التي تضاد الأولى، ويتضح لنا هذا الموقف في قراءة ابن عامر: (زُيِّن لكثيرٍ من المشركين قتلُ أولادَهم

---

(534) النساء: 1.

(535) التفسير الكبير 164/9، وينظر: أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية: ص80.

(536) نفسه.

(537) هو مجاهد بن جبر المكي، أحد الأعلام الأثبات، من تلامذة ابن عباس، ميزان الاعتدال 3/ 439.

(538) التفسير الكبير 32/6.

(539) أي: عطف الظاهر على الضمير المجرور.

(540) طه: 63، وهي قراءة نافع، وابن عامر، وحمزة، والكسائي، ينظر: السبعة في القراءات: ص419.

(541) التفسير الكبير 75/22.

شُـرَكـائِهِم)[542] بالفصـل بـين المتضـايفين بـالمفعول، بـدلاً مـن القـراءة المشـهورة: (وكـذلك زَيَّـن لـكـثيرٍ مـن المشـركين قتـلَ أولادِهـم شـركاؤُهم) فقـد قـال: [543] "أمـا وجـه قـراءة ابـن عـامر فالتقـدير: زُيِّـن لـكـثيرٍ مـن المشـركين قتـلُ شـركـائِهم أولادَهـم، إلاّ أنـه فصـل بـين المضـاف والمضـاف إليـه بـالمفعول بـه وهـو (الأولاد) وهـو مكروه في الشعر كما في قوله:

فَزَجَجْتُها بِمَزَجَّةٍ　　　　زَجَّ القَلُوصَ أَبي مَزَادَة[544]

وإذا كان مستكرهاً في الشعر فكيف في القرآن الذي هو معجز في الفصاحة".

ونلقى هذا التضعيف ثانية في الآية الكريمة: (فلا تحسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ)[545] إذ يقول:[546] "وقرئ: (مُخْلِفَ وعدَهُ رُسُلِهِ)[547] بجرّ الرسل ونصب الوعد، والتقدير: مُخْلِفَ رُسُلِهِ وعدَهُ، وهـذه القـراءة في الضـعف كمـن قـرأ: قَتْلُ أولادَهم شركائِهم".

وعلى الرغم من أن الرازي نقل هذا النص بلفظه من الزمخشري [548] ولم يشرْ إليه إلاّ أنه سكت عنه، ولم يناقشه، فكأنه ارتضى رأيه.

وفي تفسيره لقوله تعالى: (هؤلاءِ بناتي هنَّ أطهرُ لكم)[549] قال: [550] "روي عن (عبد الملك)[551] بن مروان، والحسن، وعيسى بن عمر، أنهم قرؤوا:

---

(542) الأنعام: 137، وتنظر: القراءتان في كتاب السبعة: ص270.

(543) التفسير الكبير 206/13، وينظر: الكشاف 70/2.

(544) لم يعرف قائله، ينظر: الإنصاف 427/2، وقد أنكر الفراء هذه الرواية للبيت، وقال إن الرواية الصحيحة: (زجَّ القلوصِ أبو مزادة) ينظر: معاني القرآن 82/2. وعلى هذا فلا شاهد في هذا البيت.

(545) إبراهيم: 47.

(546) التفسير الكبير 145/19.

(547) لم تُنسب هذه القراءة لأحد من القراء صراحة، قال عنها أبو حيان: «وقرأت فرقة» البحر المحيط 439/5.

(548) الكشاف 566/2.

(هنَّ أطهَرَ لكم) بالنصب على الحال ..... إلاّ أنّ أكثر النحويين اتفقوا على أنه خطأ" وذلك لأنهم لم يجيزوا وقوع ضمير الفصل بين الحال وصاحبها. وأقدم من نقد هذه القراءة أبو عمرو بن العلاء (ت 154 هـ) كما ذكر ذلك سيبويه نقلاً عن يونس، إذ قال: (552) "زعم يونس أن أبا عمرو رآه لحناً، وقال: احتبى ابن مروان في ذه في اللحن". ثم أوضح سيبويه مراد أبي عمرو فقال: (553) "يقول: لحن، وهو رجل من أهل المدينة، كما تقول: اشتمل بالخطأ، وذلك أنه قرأ: (هؤلاء بناتي هُنَّ أطهرَ لكم) فنصب".

وفي تفسيره لقوله تعالى: (يُدْخِلُ من يشاءُ في رحمتِهِ والظالمينَ أعدَّ لهم عذاباً أليماً)(554) قال: (555) "قرأ عبد الله بن الزبير: (والظالمون)، (556) وهذا ليس باختيار، لأنه معطوف على (يدخل من يشاء) وعطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية غير حسن". ونلحظه قد اكتفى بهذا الملحظ النحوي، دون التنبيه على مخالفة هذه القراءة لخط المصحف ولا شك أن هذا الموقف من القراءات يناقض موقفه الأول، لأنه إنما صحح قراءة حمزة على أساس السند وصحة الرواية وثبوتها وأنها تنتهي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يصححها على قواعد النحو، فكان الأولى به أن يلتزم هذا الموقف مع القراءات الأخرى التي صحَّ سندها أيضاً.

---

(549) هود: 78.
(550) التفسير الكبير 33/18.
(551) كذا في الأصل، والصحيح: (محمد)، ينظر: البحر المحيط 247/5 وابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء 261/2، وصباح السالم: عيسى بن عمر الثقفي نحوه من خلال قراءته: ص241.
(552) الكتاب 396/2-397.
(553) الكتاب 397/2.
(554) الإنسان: 31.
(555) التفسير الكبير 30/ 263.
(556) وعزاها ابن جني إلى عبد الله بن الزبير أيضاً، وإلى أبان بن عثمان. ينظر: المحتسب 344/2.

وقد يقول قائل: إن هذه القراءات التي ضعّفها ليست من المجمع عليه بل هي قراءات آحاد. والجواب عن ذلك: إنْ قلنا: إن هذه قراءات غير مجمع عليها، فماذا نقول في تضعيفه لقراءة ابن عامر، وهي من القراءات التي أجمع عليها أهل مصره، وهم أهل الشام؟

وأما عن احتجاجه للقواعد النحوية بالقراءات فقد كان قليلاً. فمن ذلك استشهاده في مسألة النصب على المدح والذم بقراءة: (حمّالةَ الحطبِ)[557] إذ قال:[558] "وقالوا فيمن قرأ (حمّالةَ الحَطَبِ) بنصب حمّالة: إنه نصب على الذم".

ونلحظ أنه يعضد القواعد النحوية التي يستقيها من النص القرآني بالقراءات أحياناً، ففي قوله تعالى: (وكُفْرٌ بهِ والمسجِدِ الحرامِ)[559] عضد مسألة جواز عطف الاسم الظاهر على المضمر بقراءة حمزة فقال:[560] "ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة: (تساءلون به والأرحامَ)[561] على سبيل الخفض". فجعل القراءة هنا شاهداً ودليلاً مع أن الذي يبدو هو العكس، إذ عليه أن يحتج لهذه القراءة بالنصّ الأول المجمع عليه. ولا نكاد نقف على غير هذين المثالين في استشهاده بالقراءات، وأظن أن السبب في ذلك هو كثرة اعتماده على النصوص القرآنية المجمع عليها: التي لم ترد فيها قراءات، على نحو ما مرّ بنا آنفاً، وكذلك على الأساليب المنطقية في الدفاع عن الرأي الذي يرتضيه لا على الشواهد النحوية وحدها.

---

(557) المسد: 4، والنصب قراءة عاصم بن أبي النجود، ينظر: السبعة في القراءات ص 700، والتيسير: ص225.

(558) التفسير الكبير 45/5، وقد استشهد بهذه القراءة في دعم رأي الفراء القائل إن كلمة (الصابرين) منصوبة على المدح في قوله تعالى: (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضرّاء وحين البأس).

(559) البقرة: 217.

(560) التفسير الكبير 32/6.

(561) النساء: 1.

ج- **الحديث الشريف:** بُحِثَ موضوع الاستشهاد بالحديث الشريف عند النحاة في عدد من الدراسات وعرض باحثون لأسباب تحفّظ أكثر النحاة من الاستشهاد بالحديث، وناقشوهم في أسباب تحفّظهم هذا مما لا مجال لذكره هنا. [562]

وحاصل القول في موضوع الاستشهاد بالحديث: أن النحاة "اضطربوا إزاءه اضطراباً جعلهم يعتمدونه لأجل التوثيق اللفظي في الدراسات اللغوية، ويتحفّظون فيه لأجل توثيق القواعد في الدراسات النحوية، لكنهم لم يرفضوه بل بَصُرْنا ببعض اعتماداتهم الحديث تتخلل مباحثهم النحوية، وإنْ بدا ذلك قليلاً في بدء أمره آخذاً باطراد الزيادة مع الأيام". [563] وكان نكير غير واحد من النحاة والعلماء والمفسرين شديداً على من لا يعتدُّ كثيراً بالاستشهاد بالحديث في علوم العربية، فابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) يقول [564] في الكلام النبوي الشريف: "ولعمري لو أنه عليه السلام يقول ذلك قبل بلوغه أربعين عاماً، وقبل أن يُنَبَّأَ لكان قوله أعظم حجة، لفصاحته وعلمه بلغة قومه، وأنه من وسيطة قريش، ومسترضع في بني سعد بن هوازن ...... .والذي لا شك فيه فهو أنه عليه السلام أفصح من امرئ القيس، ومن الشمّاخ، ومن الحسن البصري. وأعلم بلغة قومه من الأصمعي، وأبي عبيدة، وأبي عبيد. فما في الضلال أبعدُ من أن يُحتجَّ في اللغة بألفاظ هؤلاء، ولا يحتج بلفظه

---

(562) ينظر مثلاً: البغدادي: خزانة الأدب 4/1-7، ومحمد الخضر حسين: دراسات في العربية وتاريخها: ص166-180، وعبد الجبار علوان: الشواهد والاستشهاد في النحو: ص297-337، ومحمد ضاري حمادي: الحديث الشريف في الدراسات اللغوية والنحوية: ص307-371، وخديجة الحديثي: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف: ص367-422.

(563) الحديث الشريف في الدراسات اللغوية والنحوية: ص458.

(564)الإحكام في أصول الأحكام 36/4-37.

فيها عليه السلام". ونسمع هذه الصيحة أيضاً عند معاصر ابن حزم، أبي جعفر الطوسي (ت 460 هـ) في تفسيره.[565]

والسؤال الذي يتبادر هنا هو: ما موقف الرازي من مسألة الاستشهاد بالحديث؟ لا أريد التعجل في الإجابة عن هذا السؤال قبل عرض الأحاديث التي استشهد بها، وفي أي الموضوعات كانت؟ وما عددها؟ لكي أستخلص من ذلك موقفه. والأحاديث التي استشهد بها وردت في تفسير نصوص قرآنية وذلك:

- في تفسيره لقوله تعالى: (يا أيُّها الذين آمنوا كُتِبَ عليكُمُ القِصاصُ في القتلى)،[566] يحمل الحرف (في) على السببية فيقول:[567] "أما قوله تعالى: (في القتلى) أي: بسبب قتل القتلى، لأن كلمة (في) قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام: (في النفس المؤمنة مائة من الإبل)". والحديث الوارد في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم في العقول:[568] "أن في النفس مائة من الإبل".[569]

- وفي تفسيره قوله تعالى: (ذلك لِمَنْ لم يكُنْ أهلُهُ حاضري المسجِدِ الحرامِ)[570] ينقل[571] عن الفراء أن اللام في (لمن) بمعنى (على): ويعضد

(565) التبيان في تفسير القرآن 16/1، وينظر: كاصد الزيدي: منهج الطوسي في تفسير القرآن الكريم: ص294.

(566) البقرة: 178.

(567)التفسير الكبير 47/5.

(568) أي الديات، قال الأصمعي: سميت الدّية: عقلاً تسمية بالمصدر، لأن الإبل كانت تُعقل بفناء ولي القتيل، ثم كثر في الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية إبلاً كانت أو نقداً. ينظر: الفيومي: المصباح المنير 73/2.

(569) الموطأ: ص737.

(570) البقرة: 196.

(571) التفسير الكبير 160/5.

ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (واشترطي لهم الولاء) أي: عليهم. والحديث هو: "خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق".[572]

- ويقول[573] في مجيء الفاء مفسرة: "الفاء قد تجيء بمعنى التفسير كقوله عليه الصلاة والسلام: (لايقبل اللهُ صلاةَ أحدِكم حتى يضعَ الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه)[574] فالفاء في قوله: (فيغسل) للتفسير، لأن غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه".

- ويستشهد[575] على أن (كاد) نفيه إثبات وإثباته نفي بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: (كاد الفقر أن يكون كفراً).[576]

- ويذهب[577] إلى أن (لو) تفيد "الربط" و"الاستلزام"، ويستشهد على ذلك بحديث عمر بن الخطاب (رض): (نِعْمَ الرجلُ صهيب لو لم يَخَفِ اللّهَ لم يَعْصِهِ).[578]

وربما وهم الرازي فعدَّ ما ليس بحديث حديثاً، واحتجَّ به في مسألة نحوية ولكن هذا نادر لا نكاد نظفر منه بأكثر ممّا ورد في تفسير قوله تعالى: (قالَ من أنصاري إلى اللّه)[579] إذ قال:[580] "قال الأكثرون من أهل اللغة: (إلى) ههنا

---

(572)صحيح البخاري 91/3، والموطأ: ص669.

(573) التفسير الكبير 20/14.

(574) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ.

(575) التفسير الكبير 9/24.

(576) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء، ينظر: السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير 89/2.

(577) التفسير الكبير 81/2، 145/15.

(578) أبو عبيد: غريب الحديث394/3، في حين قال العراقي وغيره: لا أصل له ولا يوجد بهذا اللفظ في شيء من كتب الحديث. ينظر :رشدي عليان وآخرون: علوم الحديث ونصوص من الأثر: هامش ص95.

(579) آل عمران: 52.

بمعنى (مع) .... وقال صلى الله عليه وسلم: (الذود إلى الذود إبل) أي: مع الذود" فجعل هذا القول حديثاً، مع أنه مثل.[581]

فيلحظ مما تقدم أن الرازي يستشهد بطائفة من الأحاديث الشريفة في مسائل نحوية مختلفة، وبرغم أن هذه الأحاديث لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة إلاّ أنّ ذلك يدلّنا على أنه لا يعترض على هذه المسألة. ويلحظ أيضاً أنه استقى الأحاديث التي استشهد بها من كتب الحديث المشهورة كصحيح البخاري، وموطأ الإمام مالك، وغريب الحديث لأبي عبيد، وغيرها وهذا يُشعرنا أنه كان ينتقي شواهده الحديثية انتقاءً مراعياً فيها الصحة والشهرة.

د- كلام العرب: وهو ما تكلمت به العرب من شعر ونثر، وقد استخلص النحاة منه الطرائق التي كان يسلكها العربي في حديثه. وقد احتج الرازي بكلام العرب شأنه في ذلك شأن أيّ نحوي آخر، وكان نصيب الشعر في استشهاداته أكبر من نصيب النثر، وكانت شواهده من العصرين الجاهلي والإسلامي، ولم يستشهد بشيء من شعر المولدين في النحو موافقاً في ذلك إجماع أهل العلم، إذ "أجمعوا على أنه لا يُحتج بكلام المولّدين والمحدثين في اللغة العربية".[582] وقد استقى الرازي شواهده من كلام العرب من كتب سابقيه، لأن مرحلة السماع قد توقفت منذ القرن الثاني للهجرة،[583] وأما ما حدث بعد ذلك من مثل اتصال ابن جنيّ بالأعراب فهو مما يتصل "بفلسفة اللغة لا بجمعها وتحصيلها".[584] ويؤيد هذا ما

---

(580) التفسير الكبير 62/8.

(581) معاني القرآن للفراء 218/1، والميداني: مجمع الأمثال 277/1، واللسان 168/3 مادة (ذود).

(582) الاقتراح: ص70.

(583) في أصول النحو: ص19.

(584) عبد الحميد الشلقاني: الأعراب الرواة: ص 12.

ذكره هو في الخصائص إذ قال:[585] "لا نكاد نرى بدوياً فصيحاً، وإنْ نحن آنسنا منه فصاحة في كلامه، لم نكد نُعدم ما يفسد ذلك، ويقدح فيه وينال ويغض منه". فكأنه عَدِمَ أنْ يجد بدوياً فصيحاً في عصره يحتج بكلامه على أنه رواية.

وإذا نظرنا في شواهد الرازي وجدنا لشواهد سيبويه فيها القدح المعلّى ولا عجب في ذلك، لأنها أول الشواهد التي وصلت إلينا في كتاب نحوي؛ ولأن في طائفة منها مشافهة لأصحابها من العرب الفصحاء، مما يمنحها قيمة كبيرة، ولهذا فإنه "يكفي أنْ يُقال في البيت الشعري قديماً أو حديثاً إنه من شواهد الكتاب أو من شواهد سيبويه، ليُعتبر[586] ثقة، ويؤخذ به في مختلف علوم العربية".[587]

فمن الشواهد الشعرية التي أفادها من سيبويه وعزاها إليه:

- نقل عنه في مسألة مجيء الظاهر معطوفاً على الضمير المجرور كما في قول الشاعر:

فاليومَ قَرَّبْتَ[588]تهجونا وتشتِمُنا فاذهَبْ فما بكَ والأيامِ من عَجَبِ[589]

وعزا إليه في المسألة نفسها كما في قول الشاعر:

تُعَلَّقُ[590] في مثلِ السَّواري سيوفُنا وما بينَها والكَعْبِ غُوطٌ نَفانِفُ[591]

- ونقل عنه في جواز حذف الياء للتخفيف، قول الشاعر:

فَطِرْتُ بمُنْصُلِي في يَعْمَلاتٍ دَوامي الأَيْدِ يَخْبِطْنَ السَّريحا[592]

---

(585) الخصائص 5/2.
(586) الصحيح أن يقال: (ليعد).
(587) الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: ص 111.
(588) في الأصل: (قدبت).
(589) التفسير الكبير 164/9، وينظر: الكتاب 2/ 383.
(590) في الأصل: (نلق).
(591) لم أجده في الكتاب، وقد ذكره ابن الأنباري في الإنصاف 465/2، وابن يعيش في شرحه للمفصَّل 79/3.

وقول آخر:

كخوافِ[593]ريشِ حمامةٍ نَجْدِيَّةٍ مسحت بماءِ البينِ عَطْفَ الإثمِدِ[594]

- ونقل عنه في مسألة دخول (رب) على النكرة مثل: (ما ، ومن) وهما اسمان كما في قول الشاعر:

رُبَّ ما تكرهُ النفوسُ من الأمـ ـرِ لَهُ فُرْجَةٌ كحَلِّ العِقالِ[595]

وقول عمرو بن قميئة:

يا رُبَّ مَنْ يُبْغِضُ أذوادَنا[596] رُحْنَ على بغضائِهِ واغتَدَيْنْ[597]

وأما شواهده الأخرى التي استشهد بها ولم يَعْزُها إلى مصدر فهي:

- استشهاده على أن (أو) قد تكون بمعنى الواو، بقول الشاعر:

وقد زعَمَتْ ليلى بأنّي فاجرٌ لنفسي تُقاها أو عليها فُجورُها[598]

- واستشهاده على وقوع الإضمار قبل الذكر في كلام العرب بقول زهير:

مَنْ يلقَ يوماً على علاتِهِ هَرِماً يَلْقَ السماحةَ منهُ والنّدى خُلِقا[599]

- ويستشهد بقول سلامة بن جندل على أن العرب قد تضمر (التي) و(الذي) و(مَنْ) وتكتفي بصلاتها:

والعادياتُ أسابيُّ[600]الدماءِ بها كأنَّ أعناقَها أنصابُ ترجيبِ[601]

---

(592) التفسير الكبير 59/15، وينظر: الكتاب 27/1، وقد أورد سيبويه هذين الشاهدين في باب (ما يحتمل الشعر).

(593) في الأصل: (كخوف).

(594) البيت في الكتاب بهذه الرواية:

كنواحِ ريشِ حمامةٍ نجديةٍ ومسحتِ باللثَّتَينِ عَصْفَ الإثمِدِ

(595) التفسير الكبير 152/19، وينظر: الكتاب 2/ 108-109.

(596) في الأصل: (ينقص زوادنا)، وهذا تصحيف من الناسخ.

(597) ديوان عمرو بن قميئة: ص81.

(598) التفسير الكبير 78/2، والبيت لتوبة بن الحمير، وينظر: مغني اللبيب 65/1.

(599) التفسير الكبير 41/2، وينظر: شرح ديوان زهير: ص53.

(600) في الأصل: (أسامي) و(ترحيب) بالحاء، وهما تصحيف.

ولا يكتفي الرازي في بعض الأحيان بإيراد الشواهد والاحتجاج بها، بل ينقدها لينقض رأياً نحوياً أو يعترض عليه، فمن ذلك اعتراضه على استشهاد الكوفيين بقول الشاعر:

وما كان حِصنٌ ولا حابِسٌ   يَفُوقانِ مِرداسَ في مَجْمَعِ [602]

على أن السبب الواحد يمنع من الصرف في ضرورة الشعر، إذ مُنِع (مرداس) من الصرف وهو علم، وليس من علة ثانية لمنعه. فقال: [603] "وجوابه أن الرواية الصحيحة في هذا البيت: يفوقانِ شيخي في مجمعِ". فيلاحظ أن نقده للشاهد هنا مبني على أساس الرواية. إلاّ أنّ الكوفيين ردّوا هذا الاعتراض بقولهم: [604] "بل الرواية الصحيحة المشهورة ما رويناه، على أنّا لو قدرنا أنه قد روي رواية أُخرى كما رويتموها، فما العُذرُ عن هذه الرواية الصحيحة مع شهرتها؟" أما الشواهد النثرية فهي أنواع: منها الأمثال السائرة التي وردت في كلام العرب وحِكمهم، ومنها حديثهم الذي يدور على ألسنتهم وهذه الشواهد في جملتها قليلة في تفسير الرازي، وأغلبها مستقىً من كتاب سيبويه.

فمن شواهده التي هي أمثال سائرة، ما ذكره في مسألة وقوع الإضمار قبل الذكر في كلام العرب، إذ أورد قولهم: (في بيتِهِ يُؤتى الحَكَمُ)[605] شاهداً على ذلك.

---

(601) التفسير الكبير 16/7، وديوان سلامة بن جندل: ص98.
(602) البيت لعباس بن مرداس السلمي، ينظر ديوانه: ص84.
(603) التفسير الكبير 52/1، وهي رواية ابن إسحق في السيرة 141/4.
(604) الإنصاف 500/2.
(605) التفسير الكبير 41/2، وينظر: مجمع الأمثال 72/2.

ومن أمثلة ما استشهد به من كلام العرب الدائر على ألسنتهم شاهدان استقاهما من كتاب سيبويه في مسألة جواز تقديم الخبر على المبتدأ إذ قال:[606] "وروى سيبويه قولهم: (تميميٌّ أنا) و(مَشْنوءٌ مَنْ يَشْنَؤُكَ)".

وكذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: (ويقولون طاعة)[607] حيث قال:[608] "أي: ويقولون إذا أمرتهم بشيء: (طاعة) بالرفع، أي: أمرنا وشأننا طاعة. ويجوز النصب بمعنى: أطعناك طاعة ...... قال سيبويه: سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يُقال لهم: كيف أصبحتَ؟ فيقول: حَمْدُ اللهِ وثناءٌ عليه، كأنه قال: أمري وشأني حمدُ الله". وهذا القول الذي عزاه إلى سيبويه وارد في الكتاب.[609]

واستشهد [610] في موضع آخر بقول العرب: (لو تُرِكت النَّاقةُ وفصيلَها لَرَضِعَها) على أن الواو بمعنى (مع). وهو من شواهد الكتاب، [611] وإنْ لم يعزه الرازي إليه ولعله أفاده من مصدر آخر.

واستشهد بلغات العرب التي رواها نحاة مشهود لهم بالعلمية على نحو ما أورده في مجيء المثنى بالألف مطلقاً من رواية الفراء إذ قال: [612] "قال الفراء: وحكى بعض بني أسد أنه قال: هذا خُط يدا أخي أعرفه". والنص مذكور في معاني القرآن للفراء. [613]

---

(606) التفسير الكبير 40/2-41، وينظر: الكتاب 127/2.
(607) النساء: 81.
(608) التفسير الكبير 194/10.
(609) 319/1.
(610) التفسير الكبير 137/17.
(611) 297/1.
(612) التفسير الكبير 75/22.
(613) 184/2.

وقبل أنْ أُنهي كلامي على السماع، أود الإشارة إلى مسألة شديدة التعلق بالسماع، ألا وهي الاستدلال بالاستقراء. فهو أحد الأدلة التي استدل بها النحاة قليلاً، فنجد أن السيوطي [614] يقول عند كلامه على الأدلة النحوية: "ومنها: الاستقراء، استدلوا به في مواضع منها: انحصار الكلمات الثلاث في الاسم والفعل والحرف".

والاستقراء يتصل بالسماع اتصالاً وثيقاً، إلاّ أنه يختلف عنه من ناحية أُخرى من حيث إنّ السماع هو ما وصل إلينا من الكلام العربي الفصيح، أما الاستقراء فهو عملية إحصاء هذا المسموع وتتبعه. "وقد أدرك النحاة قيمة الاستقراء، وهم يسجلون ضوابط اللغة وقواعدها، فنصّوا عليه، وجعلوه دليلاً قاطعاً على إثبات تلك القواعد والضوابط".[615]

وقد مرَّ بنا عند الكلام على مصادر الرازي أنه التزم رأي الفراء في مسألة أصل (اللهم)، إذ ذهب إلى أنها في الأصل: يا اللّه أمَّ بخير. ومما قاله الرازي في هذه المسألة أن الفراء احتج على فساد مذهب البصريين القائل بأنّ الميم في (اللهم) عوضٌ من ياء التنبيه في النداء، بوجوه منها: أننا "لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الأسماء التامة لإفادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها، فكان المصير إليه في هذه اللفظة الواحدة حكماً على خلاف الاستقراء العام في اللغة وأنه غير جائز".[616]

ونقل الرازي لاستدلال الفراء هنا وعدم اعتراضه عليه يدل على قبول هذا الرأي.

---

(614) الاقتراح: ص183.

(615) عدنان محمد سلمان: الاستقراء في النحو: ص147، وهو بحث منشور في مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس والثلاثون، الجزء الثالث 1404هـ-1984.

(616) التفسير الكبير 3/8.

ثانياً: القياس:

أصاب مفهوم القياس تطور أدّى إلى تغير في دلالته، ففي بدء نشوء النحو كان القياس يعني: أنّ ظاهرة ما مطّردة في الكلام العربي، تُوضع لها قاعدة ليُلتزم بها، ويقوم الكلام في ضوئها.[617]

ثم أصاب التغير دلالة المصطلح، فأخذ النحاة يلحظون الشبه بين الفرع والأصل في الكلام، وبين ظاهرة وأخرى، من خلال ملاحظة الأساليب العربية فابن جني[618] مثلاً يقول: "واعلم أنّ العرب تؤثر من التجانس والتشابه وحمل الفرع على الأصل ما إذا تأملته عرفت منه قوة عنايتها بهذا الشأن، وأنه منها على أقوى بالٍ".

فالقياس في دلالته الأخيرة التي استقر عليها، والتي ينصرف إليها الذهن حين تُطلق هذه الكلمة، يعني: "حمل شيء على شيء لضرب من الشبه[619]، أو "حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع".[620]

ولا بد لكل قياس من أركان أربعة هي: المقيس عليه، والمقيس، والعلة، والحكم.

ويمكن أن نتبين موقف الرازي من القياس[621] من خلال المسائل الآتية:

---

(617) إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة: ص18، وأصول التفكير النحوي: ص13.

(618) الخصائص 111/1.

(619) شرح المقدمة المحسبة 90/1.

(620) لمع الأدلة: 93.

(621) قال عبد الحميد الشلقاني عن القياس في اللغة: «رأينا بعض اللغويين يلتزم في روايتها السماع ولا يجيز التصرف فيها بالقياس» ثم ذكر الذين لا يجيزون القياس وعدّ الرازي منهم فقال: «وفخر الدين الرازي الذي يقول في كتابه المحصول: (الطريق إلى معرفة اللغة النقل المحض».» ينظر: رواية اللغة: ص323. والرازي لا يقصد من هذه العبارة عدم جواز

أ- يُقدّم السماع على القياس إذا تعارضا: إنّ المقصود من وضع القواعد العربية أساساً هو محاكاة العربي الفصيح في كلامه، فإذا تعارض المسموع من فصيح الكلام مع القياس، فالمسموع مقدّم على ما يؤدي إليه القياس قال ابن جني: (622) "واعلم أنك إذا أداك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياسٍ غيره، فَدَعْ ما كنت عليه، إلى ما هم عليه".

وهذا ما نجده عند الرازي، إذ يرفض القياس ما دام هناك نصٌّ منقول، وينقل في ذلك الإجماع فيقول: (623) "الكل اتفقوا على أنه إذا اجتمع النقل والقياس، فالنقل أولى". وإذاً فالسماع مقدّم عنده لمكان هذا الإجماع.

ويبدو لنا هذا الموقف واضحاً عند كلامه على قراءة حمزة ورده لما قيل في تخريجها، فقد قال: (624) "واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوهاً قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات، وذلك لأنّ حمزة أحد القراء السبعة، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه سلم، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة، والقياس يتضاءل عند السماع، ولا سيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت".

ب- لا يقيس على القليل والنادر: فالرازي لا يقبل القياس على القليل والنادر، وهو مذهب البصريين، وهو الراجح في مجال تقعيد القواعد، فقد "اتفقوا على أن البصريين أصحُّ قياساً لأنهم لا يلتفتون إلى كل مسموع، ولا يقيسون على الشاذ،

القياس بل يقصد- في أغلب الظن – أن طريق معرفة اللغة من المتكلمين بها هو النقل المحض ولهذا قسمه إلى آحاد ومتواتر، وهذا لا يمنع من القياس عليها بعد الاستقراء العام.

(622) الخصائص 125/1.

(623) التفسير الكبير 77/22.

(624) التفسير الكبير 163/9-164.

والكوفيون أوسعُ رواية"[625] فإذا انضمَّ إلى ذلك البعد عن الفصاحة والقوة كان أحرى بألاّ يؤخذ به.

ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه عنده من خلال الأمثلة الآتية: فهو لا يميل إلى عطف الصفة على الموصوف، فيقول:[626] "وعطفُ الصفة على الموصوف، وإنْ كان قد ورد في بعض الأشعار النادرة، إلاّ أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام اللّه تعالى".

وهو لا يجيز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به، على الرغم من ورود عدد من الشواهد الشعرية في ذلك.[627]

وهو لا يجيز عطف الشيء على نفسه، مع قولهم إنه جائز إذا اختلف اللفظان كقول الشاعر:

إلى المَلِكِ القَرْمِ وابنِ الهُمامِ ... وليثِ الكَتيبةِ في المُزْدَحَمْ[628]

إذ عطف الشاعر قوله: (ابن الهمام) على (القرم) ثم عاد فعطف (ليث الكتيبة) عليه. فقد علق على ذلك بقوله:[629] "واعلمْ أنّ هذا وإنْ كان جائزاً لأجل وروده في هذا البيت، إلاّ أنهم أجمعوا على أن الأصل خلافه".

ج- قد يرفض بعض الأقيسة: فهو يرفض الفصل بين الموصول وصلته، قياساً على الفصل بين المبتدأ وخبره فيقول:[630] "فإنْ قيل: أليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة، كقول القائل إنَّ زيداً - فافهمْ ما أقول- رجلٌ عالم، وكقوله

---

(625) الاقتراح: 201-202.

(626) التفسير الكبير 161/7، 70/19.

(627) التفسير الكبير 206/13.

(628)لا يُعرف قائله، ينظر: الإنصاف 469/2.

(629) التفسير الكبير 209/19.

(630) التفسير الكبير 44/5.

تعالى: (إنّ الذينَ آمنوا وعملوا الصالحاتِ إنّا لا نُضيعُ أجرَ مَنْ أحسنَ عملاً)[631]

ثم قال: (أولئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله: (إنا لا نضيع)؟ قلنا: الموصول مع صلته كالشيء الواحد. فالتعلق الذي بينهما أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة"، وفي قوله تعالى: (وامسَحُوا برُؤوسِكم وأرجُلكم إلى الكعبين)[632] يرفض أن يكون قوله تعالى: (وأرجلكم) في قراءة من قرأ بالكسر، [633] قد كُسِرَ لمجاورته (رؤوسكم) قياساً على ما سُمِعَ عن العرب في هذه المسألة، فيقول: [634] "فإنْ قيل: لِمْ لا يجوز أنْ يُقال: هذا كسرٌ على الجوار، كما في قوله: هذا جُحرُ ضبّ خربِ، وقوله: كبيرُ أناسٍ في بجادٍ مزمّلِ."[635] فيجيب برفض هذا القياس قائلاً: [636] "هذا باطل من وجوه: الأول: أن الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يُتحمل لأجل الضرورة في الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه. وثانيها: أنّ الكسر إنما يُصار إليه حيث يحصل أمن الالتباس، كما في قوله: جُحْرُ ضبِّ خربٍ، فإنّ من المعلوم بالضرورة أن (الخرب) لا يكون نعتاً للضب بل للجحر، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل. وثالثها: أن الكسر بالجوار إنما يكون بدون حرف عطف، وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب".

د- احتجاجه بالقياس: ويحتج الرازي بالقياس في عدد من المسائل النحوية منها:

---

(631) الكهف: 30.

(632) المائدة: 6.

(633) هي قراءة ابن كثير، وحمزة، وأبي عمرو، وعاصم في رواية أبي بكر، ينظر: السبعة في القراءات: ص242، والتيسير: ص98.

(634) التفسير الكبير 161/11.

(635) البيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه: ص25، وشطره الأول: (كأنَّ لبانا في أفانين ودقه).

(636) التفسير الكبير 161/11.

- احتجاجه بالقياس على أن (إنما) تفيد الحصر، إذ قال:[637] "أما القياس فهو أن كلمة (إنّ) للإثبات، وكلمة (ما) للنفي، فإذا اجتمعتا فلا بد (أنْ)[638] يبقيا على أصليهما، فإما أنْ يفيدا ثبوت غير المذكور ونفي المذكور، وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور، وهو المطلوب".

وكان الرازي قد ذكر هذا الرأي أيضاً، واستمسك فيه بالقياس نفسه في كتابه المحصول.[639] ولكنه لم يسلم من الانتقاد على رأيه هذا، فقد أخذ عليه أبو حيان ذلك قائلاً:[640] "وفي ألفاظ المتأخرين من النحويين وبعض أهل الأصول، أنها للحصر، وكونها مركبة من (ما) النافية دخل عليها (إن) التي للإثبات فأفادت الحصر قول ركيك فاسد صادر عن غير عارف بالنحو". وهذا تَجَنٍّ من أبي حيان على القائلين بهذا القول، وليس رأيه هذا بسديد، إذ إن هذه الأداة تفيد الحصر وما ذهب إليه الرازي هو قول الأكثرين، قال السيوطي:[641] "وما ذكر من إفادتها الحصر قول الأكثرين. وأنكره طائفة يسيرة منهم من النحاة: أبو حيان". وعلى هذا، فإن أبا حيان من القلّة التي تنكر إفادتها الحصر، وليس الأغلبية. فيكون قول الرازي على هذا موافقاً للأكثرين.

- وفي مسألة إعمال (ما) عمل (ليس)، نقل الرازي عن سيبويه قوله: بأن لغة تميم هي أقيس الوجهين،[642] ثم بيّن بعد ذلك وجه إعمال (ما) بقوله:[643] "ووجهه من القياس، أن (ما) تشبه (ليس) في أمرين: أحدهما: أن (ما) تدخل على المبتدأ

---

(637) التفسير الكبير 11/5.

(638) في الأصل: (وأن).

(639) 1: 1: 535-538.

(640) البحر المحيط 61/1، وينظر: المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني ص382.

(641) همع الهوامع 192/2.

(642) الكتاب 57/1.

(643) التفسير الكبير 254/29.

والخبر، كما أن (ليس) تدخل عليهما. والثاني: أنّ (ما) تنفي ما في الحال، كما أن (ليس) تنفي ما في الحال. وإذا حصلت المشابهة من وجهين وجب حصول المساواة في سائر الأحكام، إلاّ ما خُصَّ بالدليل، قياساً على باب ما لا ينصرف».

ثالثاً: الإجماع:

يُعدُّ الإجماع من الأصول المعتبرة التي اعتمدها النحاة، "والمراد به إجماع نحاة البلدين: البصرة والكوفة".[644] والسؤال الذي يرد في هذا المقام هو: متى يكون الإجماع حجّة؟ يجيب ابن جني [645] عن ذلك بأن "إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألاّ يخالف المنصوص، والمقيس على المنصوص، فأما إنْ لم يُعْطِ يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة عليه". أو بعبارة أخرى: ينبغي ألاّ يعارض الإجماع السماع، أو القياس المبني على المسموع من الكلام الفصيح، وإلاّ طُرِحَ ولم يؤخذ به.

ولكن الإجماع لم يسلم من خروج عدد من النحاة عنه ومخالفتهم له، [646] والرازي منهم كما سيتبين لنا. واحتج الرازي بالإجماع في عدد من المواضع في تفسيره، وأغلبه من الإجماع المنقول لا المحصَّل، فمن ذلك: نقله عن أبي علي الفارسي الإجماع على أنّ همزة الوصل لا تدخل على المضارع.[647]

وكذلك نقله الإجماع على صرف الممنوع من الصرف إذا عُرِّف بأل أو أضيف فقال:[648] "واتفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام، أو أضيف، انصرف".

---

(644) الاقتراح: ص88.

(645) الخصائص 189/1، وينظر: ابن جني النحوي: ص152.

(646) ينظر: الخصائص 191/1، والحلواني: أصول النحو العربي: 128.

(647) التفسير الكبير 63/7.

(648) التفسير الكبير 1/ 51.

ونقل الإجماع على منع الاسم العلم من الصرف إذا كان على وزن الفعل، فقال:[649] "لو سميت رجلاً بأحمر لم تصرفه بالاتفاق، لاجتماع العلمية ووزن الفعل". وفي تفسيره قوله تعالى: (لأَقْعُدَنَّ لهمْ صِراطَكَ المستَقيمَ)[650] قال:[651] "لا خلاف بين النحويين أن (على) محذوف، والتقدير: لأقعدنّ لهم على صراطك المستقيم". ولكننا نجده يخالف الإجماع أحياناً، كما في ذهابه إلى أن (كان) فعل تام مطلقاً، وليس بناقص[652] خلافاً لما ذهب إليه النحاة من أنها ناقصة في الأصل وقد ترد تامة في مواضع من الكلام. ويذهب إلى خلو قولنا: (لا إله إلا الله) من خبر مقدر لـ(لا) النافية للجنس، فالعبارة تامة عنده، ولا تحتاج إلى مضمر.[653] ويبدو من هذا أنه لا يمانع من مخالفة الإجماع النحوي، ويستند – غالباً – في مخالفته للإجماع إلى أدلة عقلية. وربما نقل الرازي الإجماع مع عدم حصوله في الواقع، وسيأتي: الكلام على هذا في الفصل الخامس عند الكلام على المؤاخذات عليه.

رابعاً: استصحاب الحال:

الاستصحاب: استفعال من الصحبة،[654] وهو عند الفقهاء "استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً".[655] وهم يستندون إليه في إثبات بعض الأحكام أو نفيها. ويضرب أبو حامد الغزالي مثلاً للاستدلال بهذا الأصل، فيقول:[656] "فإذا ورد نبيّ وأوجب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير

---

(649) التفسير الكبير 51/1.
(650) الأعراف: 16.
(651) التفسير الكبير 38/14.
(652) التفسير الكبير 38/1، 129/1، 100/7.
(653) التفسير الكبير 174/4، 147/14.
(654) ابن قيّم الجوزية: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين 339/1.
(655) نفسه.
(656) المستصفى من علم الأصول 218/1.

واجبة، لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منفياً، إذ لا مثبت للوجوب، فبقى على النفي الأصلي، لأنّ نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقي على النفي في حق السادسة". أما النحاة فيعنون به: "إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل".[657] أو هو: "عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغيّر".[658] وقد نبّه عليه ابن جني في باب: (إقرار الألفاظ على أوضاعها الأُول، ما لم يدعُ داعٍ إلى الترك والتحول.[659]

واستدل به النحاة عندما لم تسعفهم الأدلة الأخرى من السماع، أو القياس أو الإجماع، وأقدم ما وصل إلينا منه ما في كتاب سيبويه، إذ احتج به في عدة مسائل[660] والمستمسك باستصحاب الحال "قد خرج من عُهدة المطالبة بالدليل، ومن عدل عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل لعدوله عن الأصل".[661] ومع هذا فإن النحاة يعدّونه دليلاً ضعيفاً لا يحتجون به إلاّ عند الضرورة.[662] أما الأصوليون فكثير منهم يعدّه دليلاً قوياً ويحتج به، ومنهم الشافعية الذين ينتمي إليهم الرازي، فهو يقول:[663] "والمختار - عدنا - أنه حجة، وقول المُزَنيّ، وأبي بكر الصيرفي من فقهائنا، خلافاً للجمهور من الحنفية والمتكلمين".

ويقول[664] أيضاً: "واعلم أنّ القول باستصحاب الحال أمرٌ لا بُدَّ منه في الدين والشرع والعرف". وقد استدل الرازي به في تفسيره في عدة مواضع:

---

(657) الإغراب في جدل الإعراب: ص46.

(658) التعريفات: ص14.

(659) الخصائص 457/2، وينظر: محمد خليفة: أصول النحو في الخصائص: ص2.

(660) الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: ص446-464.

(661) الإنصاف 300/1، وينظر: الاقتراح: ص172.

(662) لمع الأدلة: ص142.

(663) المحصول 2: 3: 148.

(664) المحصول 2: 3: 163.

أ- فهو يذكر أنّ في كلمة (سواء) في مثل قوله تعالى: (سواءٌ منكم مَنْ أسرَّ القولَ ومن جهرَ بهِ)[665] وجهين: الأول: أنّ سواء مصدر والمعنى: ذو سواء. والثاني: أنْ تكون بمعنى مستوٍ، ويحتج باستصحاب الأصل على جواز الابتداء بها، بعد إيراد القول بعدم استحسان سيبويه لها، فيقول:[666] "إلاّ أن سيبويه يستقبح أنْ يقول: مستوٍ زيد وعمرو، لأنّ أسماء الفاعلين إذا كانت نكرات لا يُبدأ بها. ولقائل أن يقول: بل هذا الوجه أولى، لأن حمل الكلام عليه يغني عن التزام الإضمار الذي هو خلاف الأصل". فكأنه يميل إلى الرأي الثاني.

ب- ويستمسك بأصالة عدم الحذف والتقدير في قوله تعالى: (ولقد همَّتْ بهِ وهمَّ بها لولا أنْ رأى برهانَ ربِّهِ)،[667] إذ يذهب إلى أنّ جواب (لولا) مقدّم عليها وليس محذوفاً ودليله على ذلك أن (لولا) تستدعي جواباً، والمذكور يصلح أنْ يكون جواباً لها، ولا يقال: إن حذف الجواب كثير في القرآن، لأن الأصل ألاّ يكون محذوفاً.

ج- واحتج به في عدم جواز توسط الحال بين مفعولين، فقال:[668] "لا شك أنّ إتيان الحال بين المفعولين على خلاف الأصل".

د- ومن احتجاجه به قوله:[669] "عطف الصفة على الموصوف، وإنْ كان جائزاً في الجملة، إلاّ أنه خلاف الأصل".

فتبين لنا مما سلف أن الرازي قد عُنِيَ في تفسيره بأُصول النحو عناية واضحة. وبذلك يعدُّ تفسيره مصدراً في هذا الموضوع الدقيق من موضوعات النحو.

---

(665) الرعد: 10.
(666) لم أقف على هذا الرأي لسيبويه.
(667) يوسف: 24.
(668) التفسير الكبير 30/28.
(669) التفسير الكبير 70/19.

مباحث النحو

تناولت في هذا الفصل بحث الحدود النحوية عند الرازي، والعوامل والمعمولات، والعلل النحوية، والخلاف النحوي، ومذهب الرازي النحوي. ولا تخفى أهمية هذه الموضوعات في النحو العربي وشموليتها، إذ هي تكاد تغطي معظم مباحث هذا العلم؛ ولذلك سمّيت هذا الفصل بـ (مباحث النحو) من باب تسمية الكل باسم الجزء. وليس أدلَّ على أهميتها من "أنك لا تبعد عن الصواب إذا قلت: إن البحث في النحو في أبوابه الطويلة المختلفة بحث في العلل والعوامل، والأثر الذي تتركه العوامل في آخر الكلمة"،(670) فإذا ضممنا إلى هذا مبحثي الحدود والخلاف النحوي، ظهر لنا أن تسمية هذا الفصل بهذا الاسم مناسبة جداً.

أولاً: الحدود النحوية

الحدّ في اللغة: "الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه: حدود".(671) أما في الاصطلاح فيعرّف بأنه: "الدّال على حقيقة الشيء".(672)

فكأنه إفصاح عن ماهية ذلك الشيء بلفظ موجز، بحيث يتميز المحدود من غيره ولا يشركه في الدلالة. ذلك أن المقصود من الحد "أن ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة"(673) لذلك الشيء.

---

(670) إبراهيم السامرائي: الفعل زمانه وأبنيته: ص8.

(671) اللسان 140/3، مادة (حدد).

(672) الزجاجي: الإيضاح في علل النحو: ص46، وشرح ابن يعيش 18/1.

(673) ابن سينا: الحدود: ص4.

وقد لقيت الحدود النحوية قسطاً وافراً من عناية النحاة. فلا تكاد تقع العين على باب من أبواب النحو في كتاب نحوي إلا صدّر بحد لذلك الباب، فكأنّ الحدّ هو المفتاحُ إلى فهمه.

فإذا نظرنا في كتاب سيبويه، وجدنا أنَّ الغالب عليه أن يقتصر في تعريفه للباب بضرب أمثلة له، وأنه في غير موضع يضع حدوداً لطائفة من الأبواب والمصطلحات النحوية.[674] وبعمله هذا "كأنه هو الذي وضع في النحو فكرة التعريف للأبواب تعريفاً جامعاً يجمع قضاياها وجزئياتها المختلفة، وإنْ كان لم يتسع بذلك كما اتسع النحاة بعده".[675]

ثم أخذت فكرة حدّ الأبواب النحوية، وبيان ما يراد بكل مصطلح تتسع لدى النحاة بعد سيبويه، وأخذت هذه الحدود تتسم بالتعقيد والغموض، إذ "هدف النحاة من تعريفاتهم إلى تقديم صورة ذهنية دقيقة لما يتناولونه بالتعريف من معرّفات، ووجدوا أنّ تكوين هذه الصورة لايتمّ إلاّ باتباع الأساليب المنطقية".[676] فدخل المنطق في صياغة الحدّ النحوي. وتبارى النحاة في صياغة حدود جامعة لكل باب، على هذا النحو من الفهم والمنهج. حتى إنّ من النحويين من شارك المنطقيين في بعض الحدود، على نحو ما ذهبوا إليه في تحديد الاسم؛ إذ قيل فيه إنّه: "صوت موضوع دالّ باتفاق على معنى غير مقرون بزمان".[677] وقد نقد الزجاجي هذا الحد بقوله:[678] "وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم؛ لأن غرضهم غير غرضنا، ومغزاهم غير مغزانا، وهو عندنا على أوضاع النحو غير صحيح؛ لأنه يلزم

---

(674) ينظر مثلاً: تعريفه للفعل 12/1، والترخيم 239/2، والاسم الممدود 539/3.

(675) المدارس النحوية: ص164.

(676) تقويم الفكر النحوي: ص128-129.

(677) الإيضاح في علل النحو: ص48.

(678) الإيضاح: ص48.

منه أن يكون كثير من الحروف أسماء، لأن من الحروف ما يدل على معنى دلالة غير مقرونة بزمان، نحو: إنّ، ولكنّ، وما أشبه ذلك".

والذي يعنينا هنا، بيان مدى إسهام الرازي في هذا المجال. وقد تبين لي بعد قراءتي لتفسيره، أنه كان ذا موقف واضح متميز من الحدود التي وضعها سابقوه، فهو يرى أنّ طائفة منها تعوزه قيود أخرى، كي يتميز بدقة من غيره. وهذا ما حمله على وضع حدود جديدة، ولا عجب في هذا فإنه ذو قدم راسخة في الفلسفة والمنطق. وهذه الحدود التي وضعها لا تختلف عن تلك التي وضعها سابقوه اختلاف تضاد؛ لأنّ الحدّ - كما يقول الزجاجي [679] - "لايجوز أنْ يختلف اختلاف تضاد وتنافُر؛ لأن ذلك يدعو إلى فساد المحدود وخطأ من يحدّه"، بل كان هذا الاختلاف يدور حول جعل الحدّ جامعاً مانعاً.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الحدود الواردة في التفسير لا تمثل كل ما تركه الرازي في هذا المجال. إذ إنّ كتابه (المحرر في دقائق النحو) غالبه حدود، [680] ويشعرنا بذلك قوله في المحصول: [681] "واعلم أن في البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف دقائق غامضة، ذكرناها في كتاب: المحرر في دقائق النحو" بل إنّ له كتاباً بعنوان: (الحدود)، [682] إلاّ أنا لا ندري أفي الحدود المنطقية هو، على غرار كتاب الحدود لابن سينا، أم في الحدود النحوية؟

إلاّ أنّ الذي لا شك فيه هو أن هذه الحدود التي أوردها الرازي في تفسيره – على قلّتها نسبياً – ذات فائدة كبيرة؛ لأنها تمثل الصورة الأخيرة التي اختارها لكل منها. إذ إن الحدود التي وردت في كتبه الأولى التي صنفها قبل تفسيره الكبير،

---

(679) الإيضاح: ص46.

(680) ابن قاضي شهبة: طبقات النحاة واللغويين: ص215.

(681) 1: 1: 323.

(682) عيون الأنباء: ص470، والوافي بالوفيات 256/4.

كالمحصول، ولوامع البينات، أصابها شيء من التعديل في تفسيره. وهذا يمثل تغيراً في ماهية الحدّ لدى الرازي كما سنرى.

ولنستعرض الآن الحدود التي وردت في التفسير:

الكلمة:

عرض الرازي حدّين للكلمة، ولكنه رفضهما. أما الأول: فهو حدّ الزمخشري، وهو ما أورده في أول المفصل، [683] بقوله: "الكلمة: هي اللفظة الدالة على معنىً مفرد بالوضع". ثم نقد عليه هذا الحد قائلاً: [684] "وهذا التعريف ليس بجيد؛ لأن صيغة الماضي كلمة، مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع. فهذا التعريف غلط؛ لأنها دالة على أمرين: حدث وزمان. وكذا القول في أسماء الأفعال كقولنا: مَهْ، وصَهْ. وسبب الغلط؛ أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ، فغلط وجعله صفة للمعنى". فالرازي يرى أنْ نَصِفَ اللفظ بأنه مفرد، لا المعنى. وهذا ما طبقه على حدّه الذي وضعه للكلمة، كما سيأتي.

ولكن لو رجعنا إلى شرح ابن يعيش لنرى ما يقصده الزمخشري من نعته المعنى بصفة الإفراد لوجدناه يقول: [685] "وقوله: (مفرد) فصل ثان، فصله من المركّب، نحو: الرجل، والغلام، ونحوهما مما هو معرّف بالألف واللام؛ فإنه يدل على معنيين: التعريف والمعرّف، وهو من جهة النطق لفظة واحدة".

وقد اختار ابن عقيل تعريفاً مماثلاً لتعريف الزمخشري للكلمة، إذ قال: [686] "الكلمة: هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد"، ثم وضّح المراد من نعت

---

(683) ص6، وينظر: التفسير الكبير 20/1.

(684) التفسير الكبير 20/1.

(685) 19/1.

(686) شرح ابن عقيل 15/1.

المعنى بصفة الإفراد بقوله: [687] "وقولنا: (مفرد) اخرج الكلام؛ فإنه موضوع لمعنى غير مفرد". وإذا رجعنا إلى الرازي لتقف على مقصوده من وصفه اللفظ بالإفراد وجدناه يقول: [688] "هو الذي «لا يدل شيءٌ من أجزائه على شيءٍ من المعاني ألبتة، وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا: فرس وجمل". ومن هذا يتبين لنا أن المقصود من الحدّين واحد، وأن الخلاف بينهما لفظي. وأما الحد الثاني الذي لم يرتضه الرازي فهو أنّ "الكلمة: صوت مفرد دالّ على معنى بالوضع". [689] ثم نقد هذا الحد؛ لأنه أورد كلمة (صوت) بدل (لفظ) وضعّفه بدليل الأولوية، وهو أن "الصوت جنس بعيد، واللفظ جنس قريب، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد". [690] وكأن هذا التضعيف أملته عليه الصنعة المنطقية. ثم وضع حداً بديلاً للكلمة، فقال: [691] "الكلمة: هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى". ثم بيّن أنّ هذا الحدّ مكوّن من أربعة قيود، وهي: كونه لفظاً، ومفرداً، ودالاً، وهو احتراز عن المهملات، والمهمل في الاصطلاح ما لم يُستعمل كـ(ديز)، [692] والقيد الرابع، هو أن دلالته بالاصطلاح. ويلحظ في هذا الحدّ أنه دقيق وواضح، وكأنّه تعديل للحدين السابقين، إذ اجتنب المؤاخذات عليهما في تعريفه هذا.

ولا ينسى الرازي وهو يضع الحدود النحوية أنه أصولي، فتراه يذهب مذهب الأصوليين في الحدود أحياناً، وذلك كما في مسألة دلالة الكلمة، إذ يتابعهم في تحديدها فلا يُفرّق بين الكلمة والكلام. [693]

---

(687) نفسه.
(688) التفسير الكبير 1/20–21.
(689) التفسير الكبير 1/21.
(690) نفسه.
(691) نفسه.
(692) شرح ابن عقيل 1/15.
(693) التفسير الكبير 1/17، وقد اختار ابن مالك هذا الرأي في ألفيته إذ قال:
واحدُهُ كلمةٌ والقولُ عمّ   وكلمةٌ بها كلامٌ قد يُؤم

وقد ذكرت عند كلامي على مصادره النحوية أنه ردّ على ابن جني؛ لأنه أخذ على الأصوليين عدم تفريقهم بين الكلمة والكلام، ثم انتصر لرأي الأصوليين ذاهباً مذهبهم فيما يرونه من دلالة الكلمة.

إلاّ أنّ رأي الرازي في هذه المسألة حدث بعد أن أصابه التغيير، إذ كان في البدء يؤيد ما ذهب إليه النحاة فيها، يدلّنا على ذلك قوله في كتابه (المحصول):(694) إنّ "كون الكلمة المفردة كلاماً هو قول الأصوليين، والنحاة أجمعوا على فساد ذلك، وقالوا: إنّ لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة، ونقلوا أيضاً فيه نصاً عن سيبويه. وقول أهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم". فهو يرى أن قول أهل اللغة في مجال بحثهم راجح على رأي غيرهم؛ ولذا ذهب إليه. حتى إذا صنّف تفسيره الكبير غيّر رأيه فيه، وانتصر لرأي الأصوليين. ولا بد أن ذلك حدث بعد درس لا تعصّب لهم. إذ لو كان تعصباً لذهب إليه من أول مرة في كتابه المهم: (المحصول في علم الأصول).

الاسم:

عرض الرازي أربعة حدود للاسم، ولم يقبلها بل نقدها جميعها، ولم يقتصر عمله على نقدها فحسب، بل وضع البديل المناسب – كما رآه – لها. وهذه الحدود هي: (695)

أ- الاسم: هو الذي يصحّ الإخبار عن معناه. وهذا الحدّ قريب من تحديد الأخفش الأوسط له، فقد قال الزجاجي: (696) "قال الأخفش سعيد بن مسعدة: الاسم ما جاز فيه نفعني وضرّني. يعني ما جاز أنْ يُخبر عنه، وإنما أراد التقريب على المبتدئ".

ولكنه عُدّ من المآخذ على الألفية، فقيل: «إنه من أمراضها التي لا دواء لها». همع الهوامع 4/1.

(694) 1: 1: 238.

(695) التفسير الكبير 34/1.

(696) الإيضاح: ص49.

ب- الاسم: هو الذي يصحّ أن يأتي فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً.

ج- الاسم: كلمة تستحق الإعراب في أول الوضع.

د- الاسم: ما دلّ على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران وهو تعريف الزمخشري [697] له. ولم يكن مقصود الرازي عرض كل الحدود النحوية للاسم، إذ إن هناك حدوداً أخرى له غير هذه لم يذكرها، [698] فكأنه اكتفى بعرض عدد منها. والحدُّ الذي جعله بديلاً لهذه الحدود هو أن الاسم: "كلمة دالّة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أنْ يدلّ على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى".[699] ثم شرح القيود التي ارتضاها في هذا الحد، وأجاب عن الإشكالات التي ترد عليها بالتفصيل.[700]

وبالمثل حدث تغير في موقف الرازي في حدّ الاسم، فلو وازنّا بين الحد الذي اختاره في كتابه (لوامع البينات)[701] وهو أنّ الاسم: "لفظة مفردة دالة بالوضع على معنى من غير أن تدلّ على زمانه المعين"، وبين الحد الوارد في التفسير، لوجدنا أنّ ثمّة فروقاً بينهما، غير أن أظهر فرق بينهما هو استعماله عبارة: "كلمة دالة" بدلاً من: "لفظة مفردة".

الفعل:

ذكر الرازي ثلاثة حدود للفعل، ولكنه لم يقبلها بل رفضها جميعاً وهي:[702]

---

(697) المفصّل: ص6.
(698) ينظر: الإيضاح في علل النحو: ص48-52.
(699) التفسير الكبير 35/1.
(700) نفسه.
(701) ص27.
(702) التفسير الكبير 36/1.

أ- حدُّ سيبويه وهو أنّ الفعل: أمثلةٌ أُخذت من لفظ أحداث الأسماء.[703] أو بعبارة أُخرى: إنّ الفعل لفظ أُشتق من المصدر، إلاّ أنه مقترن بزمن، كما يفسره بقية كلام سيبويه:[704] "وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع". وقد نقد على سيبويه هذا، بقوله:[705] "وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول". ولم يكن الرازي أول من نقد على سيبويه حدّه للفعل، فقد سبقه ابن فارس (ت 395 هـ) بقوله:[706] "يُقال لسيبويه: ذكرت هذا في أول كتابك وزعمت بعد أنّ (ليس، وعسى، ونعم، وبئس) أفعال، ومعلوم أنها لم تؤخذ من مصادر!! فإن قلت: إني حدّدتُ أكثر الفعل وتركت أقلّه، قيل لك: إنّ الحدّ عند النظّار ما لم يَزِدْ المحدود ما ليس له، ولم يُنْقِصْهُ ما هو له".

ب- الفعل: هو الذي أُسند إلى شيء، ولا يُستند إليه شيء. أي: أنْ يقع مسنداً ولا يقع مسنداً إليه. وانتقد[707] هذا الحدّ أيضاً بأنه منقوض بـ (إذا، وكيف).

ج- الفعل: ما دلّ على اقتران حدث بزمان. وهذا حدّ الزمخشري.[708] ونقد[709] على الزمخشري حدّه هذا بأنه كان عليه أنْ يقول: كلمة دالة على اقتران حدث بزمان.

أما الحدّ البديل الذي اختاره فهو أن الفعل: "كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين"[710] .وهو يعني بكلمة المصدر: الحدث. ويلحظ أنّ

---

(703) الكتاب 12/1.

(704) نفسه.

(705) التفسير الكبير 36/1.

(706) الصاحبي في فقه اللغة: ص85.

(707) التفسير الكبير 36/1.

(708) المفصل: ص243.

(709) التفسير الكبير 36/1.

(710) التفسير الكبير 36/1.

هناك فروقاً بين هذا الحدّ، وبين الحدّ الذي جاء في المحصول، [711] وهو أنّ "الفعل: لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين". فقد استبدل (كلمة دالة) بـ (لفظ دال)، وكذلك أثبت في تعريفه الذي في التفسير كلمة (المصدر) بدل كلمة (شيء) التي ذكرها أول مرة في كتابه المحصول، ثم بيّن اختياره لهذه الكلمة، بقوله: [712] "إنما قلنا دالة على ثبوت المصدر، ولم نقل دالة على ثبوت شيء؛ لأن المصدر قد يكون أمراً ثابتاً كقولنا: ضرب، وقتل، وقد يكون أمراً عدمياً مثل: فَنِيَ، وعدم، فإن مصدرهما: الفناء والعدم". وهذا يعني أن المعدوم عنده لا يسمى شيئاً، ولذلك لم يخترْ لفظة (شيء) هنا.

الحرف:

تعرض حدُّ الحرف الذي وضعه النحاة لنقد الرازي، شأنه في ذلك شأن حدّ الاسم والفعل، ولكن الجديد هنا هو أن الرازي لم يضع حداً بديلاً للحرف في تفسيره، ولعله وضع له حداً في كتابه: المحرر.

فقد عرض لحد الحرف بقوله: [713] "قالوا: الحرف ما جاء لمعنى في غيره"، ثم نقد القائلين به، فقال: [714] "وهذا لفظ مبهم، لأنهم إنْ أرادوا معنى الحرف: أنّ الحرف ما دلّ على معنى، يكون المعنى حاصلاً في غيره، لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفاً، وإنْ أرادوا به أنه الذي دلّ على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى، فهذا ظاهر الفساد، وإنْ أرادوا به معنى ثالثاً فلا بد من بيانه".

(711) 1: 1: 455.
(712) التفسير الكبير 36/1.
(713) التفسير الكبير 39/1.
(714) نفسه.

وهذا النقد صحيح، فإن معنى الحرف قد يوجد في الذهن دون أنْ يدخل في تركيب الجملة، فعندما نسمع (هل)، يتحدد في الذهن معنى الاستفهام، وإذا نسمع (ثم) يتحدد العطف ...... وهكذا. وهو الظاهر من تحديد سيبويه للحرف، ويبدو أنّ الرازي مال إليه، فقد جاء في الكتاب:[715] "وأما ما جاء لمعنى وليس باسم، ولا فعل، فنحو: ثم، وسوف، وواو القسم ، ولام الإضافة، ونحوها".

فعرّف الحرف بأنه ما جاء لمعنى، ولم يشترط أنْ يكون هذا المعنى في غيره.

ولعل الرازي تأثر بنقده هذا بأبي علي الفارسي؛ إذ ذهب هذا النحوي إلى أنّ "من زعم أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره، فإنه ينبغي أن تكون أسماء الأحداث كلها حروفاً؛ لأنها تدل على معانٍ في غيرها".[716]

ونقد ابن يعيش هذا الحدّ للحرف ولم يقبله، ولكن نقده كان من وجهة أخرى، إذ قال:[717] "وقولهم: ما دلّ على معنى في غيره، أمثل من قول من يقول: ما جاء لمعنى في غيره؛ لأن في قولهم: ما جاء لمعنى في غيره، إشارة إلى العلة؛ والمراد من الحدّ الدلالة على الذات لا على العلة التي وضع لأجلها؛ إذ علة الشيء غيره".

وكنا نتمنى لو ذكر الرازي في تفسيره حداً بديلاً للحرف، بعد أن رفض هذا الحدّ؛ لنقف على كيفية تصوره له، وهو النحوي الأصولي؛ إذ إنّ للأصوليين مباحث عميقة في الحرف ودلالته.[718] ويلحظ كذلك أنه لم يعرض للحدود الأخرى التي وضعها النحاة للحرف، كي نحدد تصوره للحرف من خلال موقفه منها. كقولهم:[719] "الحرف ما خلا من دليل الاسم والفعل، وقولهم: الحرف ما

---

(715) الكتاب 12/1.

(716) شرح ابن يعيش 3/8.

(717) شرح ابن يعيش 2/8.

(718) البحث النحوي عند الأصوليين: ص199-239.

(719) ينظر: الإيضاح في علل النحو: ص55.

لا يستغني عن جملة يقوم بها، وقولهم: الحرف ما خلا من دليل الاسم والفعل، فلم يسغ فيه شيء مما ساغ فيهما. إلى غير ذلك من الحدود أو الأوصاف التي أرادوا أنْ يحدّوا الحرف من خلالها".

ثانياً: العوامل

لقيت نظرية العامل وتطبيقها عناية فائقة من لدن النحاة، يستوي في ذلك المؤيدون لها والمعارضون، لأن المعارض لا يستطيع التخلص من أثرها نهائياً، وخاصة في تعليل الأحكام النحوية وبيانها، وذلك لأن هذه النظرية قد تغلغلت في الكيان النحوي كله، فلا بدّ لكل مرفوع من رافع، ومنصوب من ناصب، ومجرور من جارّ، ومجزوم من جازم. فهي بهذا تمثل العنصر الأساسي في تفكير النحاة؛ لأن عنايتهم كانت منصبة على حركة الحرف الأخير للكلمة، والعامل هو الذي يتحكم بهذه الحركة.

فإذا نظرنا في كتاب سيبويه – الذي يضم آراءه وآراء أستاذه الخليل ومَنْ سبقه – وجدنا أنّ نظرية العامل قد بسطت سلطانها على أبحاث الكتاب، بحيث غَدَت ضرورة في البحث، ومع هذا لم تثقل الكتاب، ولم تجعله مرغوباً عنه؛ لأنها لم تتسربل بثوب المنطق بعد.

ولكنها أصبحت قيداً ثقيلاً فيما بعد، عندما مزجت مباحثها بالمنطق والفلسفة، وأضحت جزءً من الدراسة النحوية، فلا بد لكل من يبحث في النحو أنْ يقف عندها.

إلاّ أنّ هذه النظرية لم تسلم من نقد النحاة لجوانب منها، ومن ثمّ الثورة على النظرية بأكملها؛ وذلك لإبعادها البحث النحوي عن منهجه السليم، في رأي هؤلاء الثائرين.

فالفراء مثلاً يعجب من العامل المعنوي في المبتدأ، كما يقول بذلك البصريون، فيقول لأبي عمرو الجرمي [720] (ت 225 هـ): "ما رأيت كاليوم عاملاً لا يظهر ولا يتمثل".[721]

إلاّ أنّ الإنكار الشديد لهذه النظرية ظهر بعد ذلك بعدّة قرون على يد نحوي أندلسي هو ابن مضاء القرطبي [722] (ت 592 هـ) الذي أنكر وجود العوامل كلها لفظيّها ومعنويّها، وذكر ذلك في كتابه : (الردّ على النحاة) فقال: [723] "قصدي في هذا الكتاب أنْ أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه. فمن ذلك ادّعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي، وعبّروا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا: ضرب زيدٌ عمراً، أن الرفع الذي في زيد، والنصب الذي في عمرو إنما أحدثه: ضرب".

وأود بعد هذه المقدمة الوجيزة عن العامل أن أعرض لمعنى العامل عند النحاة ولتقسيمهم له.

عرّف النحاة العامل بأكثر من تعريف، فقيل: "هو ما عمل في غيره شيئاً من رفع، أو نصب، أو جرّ، أو جزم، على حسب اختلاف العوامل".[724]

---

(720) هو أبو عمرو صالح بن إسحق الجرمي النحوي، أخذ النحو عن الأخفش الأوسط، ولقي يونس بن حبيب ولم يلقَ سيبويه. ومن كتبه: كتاب العروض، ومختصر في النحو، وغريب سيبويه، وغير ذلك. ينظر: نزهة الألباء: 143، وبغية الوعاة: 8/2.

(721) نزهة الألباء: ص145.

(722) هو أحمد بن عبد الرحمن بن محمد، من نحاة الأندلس المشهورين، كان ظاهري المذهب، وعلى اطلاع واسع بالقراءات والحديث، أما مصنفاته فهي: المُشرق في النحو، والرد على النحاة، وتنزيه القرآن عمّا لا يليق بالبيان. بغية الوعاة 323/1.

(723) الردّ على النحاة: ص85.

(724) شرح المقدمة المحسبة 344/2.

وقيل: هو "ما أوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب".[725] وهما متقاربان.

وقسّم النحاة العامل إلى: لفظي ومعنوي؛ وذلك "ليُروك أنّ بعض العمل يأتي مسبّباً عن لفظ يصحبه، كمررت بزيد، وليت عمراً قائمٌ، وبعضه يأتي عارياً عن مصاحبة لفظ يتعلق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم".[726] ثم بحثوا بعد ذلك في أصالة هذين العاملين (أعني اللفظي والمعنوي)، فوجدوا أن "اللفظي هو الأصل؛ لأنه الأقوى، إذ كان محسوساً، لأنه يُدرك بالسمع، والمعنوي دونه؛ لأنه معقول مُستنبط لا محسوس؛ ولهذا قلّ وجوده"[727] أو بعبارة أخرى: إنّ المعنوي مجرد يُدرك إدراكاً ذهنياً لا إدراكاً حسياً، ومن هنا كان أخفى وأدقّ وأقلّ. ثم قسّموا العامل اللفظي على ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف. وبيّنوا أن هذه العوامل ليست متساوية في العمل، فالفعل أقوى من الحرف والاسم؛ "لأنه يمكن أن يُدلّ به على أنه عامل في كل موضع يقع فيه، وليس ذلك في الاسم"[728]

أما العامل المعنوي فهو كما عرّفه الجرجاني:[729] بأنه "الذي لا يكون للّسان فيه حظ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب". ومراده من القلب: الذهن، إذ هو أحد معاني القلب في اللغة.[730] والعوامل المعنوية هي: عامل الرفع في المبتدأ، وعامل الرفع في الفعل المضارع، والخلاف عند الكوفيين، وعامل الصفة عند

---

(725) الجرجاني: التعريفات: ص78.

(726) الخصائص 109/1.

(727) ابن الخشاب: المرتجل: ص114.

(728) الرمّاني: الحدود: ص71. ونشرت هذه الرسالة مع رسالة منازل الحروف.

(729) التعريفات: ص78.

(730) اللسان 687/1، مادة (قلب).

الأخفش الأوسط، [731] و(القصد إليه) عند ابن الطراوة. [732] وهو يشمل عنده ما عدّه النحاة مفعولاً مقدماً، ومنصوباً على الاشتغال، أو ما يقصد إلى ذكره من غير حاجة إلى الإخبار عنه أو تسليط عامل لفظي عليه، مثل: (سبحان الله). [733]

أما الرازي فذهب إلى القول بوجود العوامل، متابعاً في ذلك جمهور النحاة. وقد انتشرت مباحث العامل في تفسيره، فلكل معمول عامل. وهي إما أن تكون لفظية أو معنوية، ومذكورة أو محذوفة، أي: ظاهرة أو مقدّرة.وهي مع ذلك متنوعة: فعلية، واسمية، وحرفيّة.

ومع أنّ هذه النظرية لقيت قسطاً من عناية الرازي، إلاّ أنه مع ذلك حاول التخلص من بعض ما تفرضه من سيطرة على منهج الدراسة النحوية، إذ يبدو مقتصداً في القول بتقدير العوامل، ذاهباً إلى الاكتفاء بالظاهر من الكلام، ويتجلى هذا بوضوح في ذهابه إلى عدم تقدير فعل مضمر في النداء، خلافاً لما ذهب إليه جمهور النحاة، وذهابه إلى عدم تعلق الظرف الواقع خبراً بمضمر، وذلك بجعله الظرف هو الخبر. وسيأتي بيان ذلك عند الكلام على آرائه النحوية إنْ شاء الله.

وقد أجمل الرازي فهمه للعامل وعمله بأنه: "لا معنى للعامل إلاّ الأمر الدال على استحقاق هذه الحركات" [734] فكأنه يحدّ العامل بهذا من خلال بيان تأثيره في الكلام.

---

(731) المرتجل: ص115.

(732) هو سليمان بن محمد بن عبدالله السّبائي المالقي، من نحاة الأندلس، له آراء نحوية تفرد بها. من كتبه: الترشيح في النحو، والمقدمات على كتاب سيبويه، ومقالة في الاسم والمسمى. توفي سنة 528هـ. ينظر: بغية الوعاة 602/1.

(733) محمد البنا: أبو الحسين بن الطراوة وأثره في النحو: ص74-75.

(734) التفسير الكبير 99/1-100.

والأصل عنده "تقديم العامل على المعمول"، [735] فالعامل لكونه مؤثراً لا بد له أن يسبق المعمول؛ لأن المعمول متأثر به فهو متأخر عنه.

ولم يكن بحث الرازي لمسألة العامل بمعزل عن فهمه للآيات القرآنية، بل كان للنظم القرآني دوره في تقدير العامل وتحديده، ففي تفسيره لقوله تعالى: (لِيُحِقَّ الحقَّ ويُبطِلَ الباطلَ ولو كَرِهَ المجرمون، إذ تستغيثونَ رَبَّكم فاستجابَ لكم أني مُمِدُّكم بألفٍ من الملائكةِ مُردِفين)[736] قال: [737] "يجوز أن يكون العامل في (إذ) هو قوله: (ويبطل الباطل) فتكون الآية متصلة بما قبلها، ويجوز أن تكون الآية مستأنفة على تقدير: واذكروا إذ تستغيثون". وهو يعمد إلى تحليل النصوص القرآنية لبيان ماهية العامل وصورته وعمله. وها هي أمثلة على ذلك:

العوامل اللفظية:

لم أقف على إشارة صريحة في تفسير الرازي إلى تقسيم العوامل إلى لفظية ومعنوية، أو الكلام على كل نوع منها بصورة مفردة، وإنما يدرك ذلك من خلال تقديره لها، وسأعرض لعدد من النصوص لبيان طريقة بحثه للعامل.

ويلحظ أن عنايته بالعامل اللفظي وخاصة المظهر منه، كانت أكثر ما تكون عندما يقع الاختلاف في تحديده، كما في هذين المثالين:

عند تفسيره لقوله تعالى: (إذا وقعتِ الواقعةُ ليسَ لوقعتِها كاذبةٌ خافضةٌ رافعةٌ)، [738] تساءل عن العامل في (إذا) ثم أجاب بقوله: [739] "نقول فيه ثلاثة أوجه: أحدها: فعل متقدم يجعل (إذا) مفعولاً به لا ظرفاً، وهو:

---

(735) التفسير الكبير 226/28.
(736) الأنفال: 8-9.
(737) التفسير الكبير 129/15.
(738) الواقعة: 1-3.
(739) التفسير الكبير 140/29.

اذكُـر، كـأنـه قـال: اذكـر القيامـة. (ثانيهـا): العامـل فيهـا (لـيس لوقعتهـا كـاذبة)، كما تقول: يوم الخميس ليس لـي شغل. (ثالثهـا): يخفض قـوم ويرفع قوم، وقد دلّ عليه (خافضة رافعة). وقيـل: العامل فيها قولـه: (وأصـحابُ الميمنـةِ مـا أصـحابُ الميمنـةِ)[740] أي: في يـوم وقـوع الواقعـة". ويلحـظ أنـه أورد القـول الأخير بصيغة التضعيف (قيل)، فكأنه لا يرتضيه؛ ولهذا لم يعدّه قولاً رابعاً.

وعند تفسيره لقوله تعالى: (فاذكُروا اللّهَ كذِكرِكم آباءَكم او أشدَّ ذِكـراً)[741] قـال:[742] "عامـل الإعـراب في (أشـدّ) قيـل: الكـاف فيكـون موضعه جراً. وقيل: (اذكـروا) فيكون موضعه نصبـاً، والتقـدير: اذكـروا الله مثل ذكركم آباءكم، واذكروه أشدَّ ذكراً من آبائكم".

وهناك مواضع أسهب القول فيها في تقصّي العامل، وذكـر الاحتمالات في تعيينه وتقديره، كمـا حدث في بحثه عن العامل في (إذ) في قولـه تعـالى: (إذ جعـلَ الـذين كفـروا في قلـوبهم الحَمِيَّـةَ حَمِيَّـةَ الجاهِلِيَّـةِ)[743] ممـا لا مجـال لذكره.[744] وقـد يكـون العامـل اللفظـي مضـمراً أو محـذوفاً، ففـي تفسـيره لقوله تعالى: (ورُسُلاً قد قصصْناهم عليهَ من قبلُ)[745] قال:[746] "اعلم أنه انتصب قوله (رسلاً) بمضمر يفسره قوله: (قد قصصناهم عليك)". وعند تفسـيره لقوله تعالى: (فإنْ خِفتُمْ فرِجالاً أو رُكباناً)[747] قال:[748] "(رجـالاً) نصـب

(740) الواقعة: 8.
(741) البقرة: 200.
(742) التفسير الكبير 186/5.
(743) الفتح: 26.
(744) التفسير الكبير 101/28، وينظر: 15/8.
(745) النساء: 164.
(746) التفسير الكبير 109/11.
(747) البقرة: 239.

علـى الحــال، والعامـل فيــه محـذوف، والتقـديـر: فصـلّوا رجــالاً أو ركبانــاً"، مستمداً هذا التقدير من الأمر بالصلاة المتقدم في الآية التي قبلها مباشـرة. وقد يذكـر الرازي عاملاً لفظياً، ولكنه مؤول بلفظ آخر يتضمن معناه ويكـون هـو العامـل. وهـو يعمـد إلى التحليـل لبيـان ذلـك، ويمكـن أن نلحـظ هـذا مـن خـلال الأمثلـة الآتيـة: ففـي تفسـيره لقولـه تعـالى: (ولا لِيَهْـدِيَهُم طريقـاً إلاّ طريـقَ جهنَّمَ خالدينَ فيها أبداً)[749] قال:[750] "انتصـب (خالـدين) علـى الحـال، والعامـل فيه معنى (لا ليهديهم)، لأنه بمنزلة نعاقبهم خالدين". فجعل عامل الحـال هنـا مـا تضـمنه قولـه: (لا ليهـديهم) مـن معنـى العقـاب، وفي تفسـيره لقولـه تعـالى: (يـومَ يسمعونَ الصيحةَ بالحقِّ ذلـكَ يـومُ الخـروجِ إنّـا نحـنُ نُحيـي ونُميتُ وإلينـا المصيرُ، يومَ تَشَقَّقُ الأرضُ عنهم سِراعاً)[751] قـال:[752] "وقولـه تعـالى: (يـومَ تشـقَّقُ الأرضُ عنهم سِـراعاً) العامـل فيـه هـو مـا في قولـه: (يـوم الخـروج)من الفعـل، أي: يخرجون (يوم تشقَّق الأرض عنهم سِراعاً)"، أو بعبارة أخرى: إن المتضـايفين (يـوم الخروج) قد ضمّنا معنى فعل هو: (يخرجـون)، وهـذا الفعـل هـو العامـل في ظـرف الزمـان (يـوم). وفي تفسـيره لقولـه تعـالى: (فـإذا نُقِـرَ في النـاقورِ فـذلك يومَئـذٍ يـومٌ عسيرٌ)[753] قال:[754] "العامل في قوله: (فإذا نقر) هو المعنـى الـذي دلّ عليـه قوله (يوم عسير)، والتقدير: إذا نُقر في الناقورِ عَسُـرَ الأمـر وصَعُبَ". ومـراده مـن ذلـك بيـان ناصـب (إذا) الـذي هـو ظـرف لمـا يُسـتقبل مـن الزمـان خـافض لشـرطه

---

(748) التفسير الكبير 154/6.
(749) النساء: 168-169.
(750) التفسير الكبير 113/11.
(751) ق: 42-44.
(752) التفسير الكبير 190/28.
(753) المدثر: 8-9.
(754) التفسير الكبير 197/30.

منصوب بجوابه، فأوّل عبارة (يوم عسير) بالفعل (عَسُرَ) وعدّه العامل في نصب هذا الظرف.

العوامل المعنوية:

سبق الكلام على العامل المعنوي وبيان أقسامه، وسأبيّن هنا ما ذكره الرازي من هذه العوامل. فهو يذهب إلى أن المبتدأ مرفوع بالابتداء، موافقاً في ذلك البصريين.[755] ففي تفسيره لقوله تعالى: (قُلْ أرأيتُم إنْ أخذَ اللّهُ سمْعَكم وأبصارَكم وختمَ على قلوبِكم مَنْ إلهٌ غيرُ اللّهِ يأتيكمْ بِه)[756] قال:[757] "قوله: (مَن إلهٌ غيرُ اللّه)، (مَنْ) رُفِع بالابتداء، وخبره (إلهٌ) و (غيرُ) صفة له". وفي تفسيره لقوله تعالى: (والسابقونَ الأوّلونَ من المهاجرينَ والأنصارِ)[758] قال:[759] "قوله: (والسابقون) مرتفع بالابتداء". وفي تفسيره لقوله تعالى: (لِنعلمَ أيُّ الحزبينِ أحصى لِما لبِثوا أمَداً)[760] قال:[761] "(أيُّ) رفع بالابتداء، و(أحصى) خبره، وهذه الجملة بمجموعها متعلّق العلم".

وفي تفسيره لقوله تعالى: (قُلوبٌ يومَئذٍ واجِفَةٌ)[762] قال:[763] "(قلوبٌ) مرفوعة بالابتداء". وقبل الانتهاء من موضوع العامل، لا بد من الإشارة إلى مسألة، وهي أنّ الرازي قد يستقي طرقاً استدلالية من كبار النحاة في

---

(755) الإنصاف: 44/1.
(756) الأنعام: 46.
(757) التفسير الكبير 227/12.
(758) التوبة: 100.
(759) التفسير الكبير 172/16.
(760) الكهف: 12.
(761) التفسير الكبير 84/21.
(762) النازعات: 8.
(763) التفسير الكبير 35/31.

البحث عن العامل فهو مثلاً ينقل عن أبي على الفارسي الاستدلال بالسبر والتقسيم [764] في إيجاد العامل. ففي تفسيره لقوله تعالى: (أنْ كانَ ذا مالٍ وبنينَ إذا تُتلى عليهِ آياتُنا قالَ أساطيرُ الأوّلينَ)[765] قال: [766] "قال أبوعلي الفارسي: العامل في قوله: (أنْ كانَ) إما أن يكون هو قوله: (تُتلى)، أو قوله: (قال)، أو شيئاً ثالثاً. والأول باطل؛ لأن (تتلى) قد أضيفت (إذا) إليه، والمضاف إليه لا يعمل فيما قبله ...... .ولا يجوز أن يعمل فيه أيضاً (قال)؛ لأن (قال) جواب (إذا)، وحكم الجواب أن يكون بعد ما هو جوابٌ له، ولا يتقدم عليه. ولما بطل هذان القسمان علمنا أن العامل فيه شيء ثالث دلّ ما في الكلام عليه، وذلك هو: يجحد، أو يكفر، أو يمسك عن قبول الحق، أو نحو ذلك". وهذا يعني أنه جعل العامل في هذه العبارة: (أنْ كان) هو معنى قوله تعالى: (قال أساطير الأولين)؛ لأن هذا الكلام يؤول إلى الجحد والإعراض عن الحق.

ثالثاً: العلل النحوية

المراد بالعلة النحوية: "تفسير الظاهرة اللغوية، والنفوذ إلى ما وراءها، وشرح الأسباب التي جعلتها على ما هي عليه".[767] وقد تبارى النحاة في هذا المجال، فكان كل واحد منهم يُعمل فِكْرَهُ ليستنبط تعليلاً جديداً يبرهن به على مقدرته في هذا الميدان. وكان الرازي ممّن جرى في هذا الميدان الفسيح فكان لا بد والحال هذه من بيان عنايته بالتعليل.

---

(764) هو: «أن يذكر الوجوه المحتملة ثم يسبرها، أي يختبر ما يصلح، وينفي ما عداه بطريقه». الاقتراح: ص140.

(765) القلم: 14-15.

(766) التفسير الكبير 85/30.

(767) الحلواني: أصول النحو العربي: ص108.

وسأقدّم لذلك بكلمة عن نشأة التعليل، وأسبابه، وتطوره.

تروي لنا المصادر [768] أنّ أبا عمرو بن العلاء، قال: "سمعتُ رجلاً من اليمن يقول: فلان لغوب، جاءته كتابي فاحتقرها. فقلت له: أ تقول جاءته كتابي! قال: نعم أليس بصحيفة". فاسترعت هذه الرواية انتباه ابن جني، فعلّق عليها قائلاً: "أفتراكَ تريد من أبي عمرٍو وطبقته وقد نظروا، وتدربوا، وقاسوا، وتصرفوا، أنْ يسمعوا أعرابياً جافياً غُفْلاً يعلل هذا الموضع بهذه العلة، ويحتج لتأنيث المذكر بما ذكره، فلا يهتاجوا هم لمثله، ولا يسلكوا فيه طريقته، فيقولوا: فعلوا كذا لكذا، وصنعوا كذا لكذا، وقد شرع لهم العربيّ ذلك، ووقفهم على سمته وأمه؟!" فابن جني يرى أنّ عناية النحاة الأوائل بالتعليل مسألة طبيعية، طالما أن التعليل فطرة إنسانية يلجأ إليها المتكلم لبيان مقصده. فلا غرابة أن يُعنى النحاة بالعلة وبيانها. وتُحدثنا المصادر أنّ عبدالله بن أبي اسحق الحضرمي (ت 117هـ) كان "أوّل مَنْ علل النحو".[769] وسئل الخليل عن العلل التي يعتل بها أعن العرب أخذها أم اخترعها من نفسه؟ فأجاب: [770] "إنّ العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإنْ لم يُنقل عنها. واعتللتُ أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإنْ أكن أصبت العلة فهو الذي التمستُ .... فإن سَنَحَ لغيري علة لما عللته من النحو هو أليَق بما ذكرته بالمعلول، فليأتِ به".

فهذا يدلنا على أنّ النحاة عُنوا منذ البداية بمبدأ العلّيّة وعدّوه من عمل النحوي. وكلام الخليل يحمل في مضمونه دعوة النحاة للتحري عن علل النحو، وإيثار ما هو أقرب منها إلى عليّة الظاهرة النحوية.

---

(768) الخصائص 249/1.

(769) نزهة الألباء: ص18.

(770) الإيضاح في علل النحو: ص66.

ثم مرّت العلل النحوية بمرحلة من التطور أضحت بعدها ذات تأثير مباشر في القواعد النحوية، بعد أن كان هدفها التسويغ.[771]

فأصبح النحويُّ مطالباً بأن يعلل كلَّ حكم، حتى قيل: "إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم، قال: هذا تعبدي، وإذا عجز عنه النحوي قال: هذا مسموع".[772]

واصطبغت علل النحو بالصبغة المنطقية ممّا حدا بشيوخ النحو المتأخرين أنْ يصرفوا طلابهم عن هذا النوع من العلل. فيحدثنا أبو حيان الأندلسي عن ذلك بقوله:[773] "كان بعض شيوخنا من أهل المغرب يقول: إياكم وتعاليل الرمانيّ والورّاق ونظرائهما". إذ كان الرمانيّ يمزج النحو بالفلسفة والمنطق، حتى قال أبو علي الفارسي:[774] "إنْ كان النحو ما يقوله الرمانيّ فليس معنا منه شيء، وإنْ كان النحو ما نقوله نحن، فليس معه منه شيء".

وبذلك اصطبغت تعليلات النحاة بثقافاتهم فكان كل واحد منهم يحاول عكس ثقافته الفلسفية، أو الكلامية، أو الفقهية، على علله النحوية.[775]

إلا أن العلل التي اصطبغت بالسمة الكلامية هي التي سادت لدى النحاة الحاذقين يقول ابن جني:[776] "اعلم أن علل النحويين – وأعني بذلك حُذاقهم المتقنين، لا ألفافهم المستضعفين – أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين".

---

(771) أُصول التفكير النحوي: ص164.
(772) الاقتراح: ص113.
(773) منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك: ص229.
(774) بغية الوعاة 181/2.
(775) تنظر مقدمة الدكتور شوقي ضيف لكتاب الإيضاح: ص.ح.
(776) الخصائص 48/1.

وسعى النحاة إلى تقسيم العلل، فهي عند الزجاجي (ت 337 هـ) على ثلاثة أضرب: تعليمية، وقياسية، وجدلية نظرية. [777]

ويُراد بها على الترتيب: العلل الأوائل والثواني والثوالث.

في حين نجدها عند علي بن عيسى الرمانيّ (ت 384 هـ) ستة أنواع وهي: العلة القياسية، والحكمية، والضرورية، والوضعية، والصحيحة، والفاسدة. [778] وجاء السيوطي (ت911 هـ) فعدّها علتين: البسيطة، والمركبة. [779] وهذا ليس حصراً لها فيما يبدو، ولكنه تقسيم آخر ارتآه.

وقد أدّى سلطان التعليل والمبالغة فيه إلى الدعوة للخروج عليه، فابن مضاء القرطبي[780] يدعو إلى أنْ "يسقط من النحو العلل الثواني والثوالث، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا: (قام زيد) لِمَ رفع؟ فيقال: لأنه فاعل، وكل فاعل مرفوع، فيقول: ولِمَ رفع الفاعل؟ فالصواب أنْ يُقال له: كذا نطقت به العرب. ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر".

ويُعيب أبو حيان الأندلسي على النحاة ولعهم بالتعليل فيقول: [781] "والنحويون مولعون بكثرة التعليل، ولو كانوا يضعون مكان التعاليل أحكاماً نحوية مسندة للسماع الصحيح، لكان أجدى وأنفع".

ويحقُّ لنا التساؤل عن سر العناية الكبيرة التي يوليها النحاة لمسألة العلة؟ ولعل من الأسباب القوية لهذه العناية - كما ذهب إلى ذلك بعضهم - : أن التعليل منبثق عن فكرة التوقيف في نشأة اللغة، على نحو ما نجد في كلام صاحب

---

(777) الإيضاح: ص64.

(778) الحدود: ص84-85.

(779) الاقتراح: ص123.

(780) الرد على النحاة: ص151.

(781) منهج السالك: ص230.

المستوفى [782] إذ ذهب إلى "أنّ هذه الأوضاع والصيغ، التي في أيدينا اليوم، وإنْ كنا نحن نستعملها، فليس ذلك على سبيل الابتداء والابتداع، بل على وجه الاقتداء والاتباع، ولا بد فيها من التوقيف ..... فنحن إذا صادفنا الصيغ المستعملة والأوضاع بحال ما من الأحوال وعلمنا أنها كلها أو بعضها من وضع واضع حكيم تعالى وجل، تطلّبنا بها وجه الحكمة المخصصة لتلك الحال من بين أخواتها، فإذا حصلنا عليه، فذلك غاية المطلوب" [783] ونودُّ بعد هذا أن نتبين موقف الرازي من العلل:

لا يختلف موقف الرازي من العلة عن موقف أيّ نحوي آخر، فقد بحث موضوعها من جوانبه المختلفة، إلاّ أنه صبغه بصبغة فلسفية نابعة من ثقافته المنطقية والفلسفية، ويمكن التعرّف على موقفه من العلل من خلال النظر في المسائل الآتية:

أ- طبيعة العلة النحوية ومسلكها: تكلم الرازي على طبيعة العلة النحوية، فذكر أنها لا توجب الاطراد، ونقل الإجماع على ذلك، فقال: [784] "إن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل لا توجب الاطراد، ألا ترى أنا إذا قلنا: الفاعلية توجب الرفع لزمنا أنْ نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع، كقولك: جاء هؤلاء، وضربني هذا بل نقول: القياس ذلك فيعمل به، إلاّ إذا عارضه نص".

ويلحظ أن الرازي قد يستند إلى أحد مسالك العلة للوصول إليها، ومسالك العلة ثمانية، كما عدّها السيوطي في الاقتراح، وهي: [785] الإجماع، والنصّ، والإيماء، والسبر والتقسيم، والمناسبة أو (الإخالة)، وقياس الشبه، وقياس الطرد،

---

(782) وهو أبو سعد كمال الدين علي بن مسعود بن محمود الفرخان، وقيل: (الفرغاني) صاحب المستوفى في النحو، وقد أكثر أبو حيان من النقل عنه. ينظر: بغية الوعاة 206/2، وكشف الظنون 1675/2.

(783) المستوفى في النحو: ص7، وينظر الاقتراح: ص112.

(784) التفسير الكبير 105/12-106.

(785) الاقتراح: ص137.

وإلغاء الفارق. فهو مثلاً يستند إلى السبر والتقسيم في تعليل سبب كون (أنّ) تنصب الاسم وترفع الخبر، إذ يقول:[786] "إنّها لمّا صارت عاملة فإما أنْ ترفع المبتدأ والخبر معاً، أو تنصبهما معاً، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس".

ثم أبطل الاحتمال الأول بقوله:[787] "والأول باطل، لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إنّ) عليهما مرفوعين، فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له[788] أثر البتة، ولأنها أُعطيت عمل الفعل، والفعل لا يرفع الاسمين، فلا معنى للاشتراك، والفرع لا يكون أقوى من الأصل".

وأبطل الاحتمال الثاني بقوله: "والقسم الثاني أيضاً باطل؛ لأنّ هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل، لأن الفعل لا ينصب شيئاً مع خلوّه عمّا يرفعه". ثم أبطل الاحتمال الثالث بقوله: "والقسم الثالث أيضاً باطل، لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع، فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب، فلو جُعل الحرف ههنا كذلك، لحصلت التسوية بين الأصل والفرع". ثم قال: "ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعيّن القسم الرابع وهو: أنها تنصب الاسم وترفع الخبر".

ب- علة تباين الحركات: فهو يبحث مثلاً عن علة رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه، فيقدم لذلك ثلاثة تعليلات، الأول: "إنّ الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة ..... فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب، ولما قلَّ الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع، حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال".[789]

---

(786) التفسير الكبير 35/2، وينظر 78/22.

(787) نفسه.

(788) أعاد الضمير على (إنّ) بصيغة المذكر على تقدير الحرف، أو لعلها تحريف لكلمة (لها).

(789) التفسير الكبير 53/1.

وينزع إلى التعليل الفلسفي الصريح في تعليله الثاني فيربط بين الحركات الإعرابية ودرجات قوة الموجودات في الكون، فيجعل للحركات صفة الظواهر الكونية، فيقول: [790] "مراتب الموجودات ثلاثة: مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى وهو درجة الفاعل، ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف وهو درجة المفعول، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجة المضاف إليه".

ثم يقسم الحركات على ثلاثة أقسام قائلاً: [791] "والحركات أيضاً ثلاثة: أقواها الضمة، وأضعفها الفتحة، وأوسطها الكسرة. فألحقوا كل نوع بشبيهه، فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام، والجرّ الذي هو المتوسط للمضاف إليه الذي هو المتوسط من الأقسام".

ويقدم بعد ذلك تعليلاً ثالثاً عن سبب رفع الفاعل ونصب المفعول فيقول: [792] "الفاعل مقدّم على المفعول، لأن الفعل لا يستغني عن الفاعل، وقد يستغني عن المفعول. فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية، فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس، وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك".

ج- **علة موضع الحركة وصورتها**: عرض الرازي لتعليلات تتعلق بالحركات الإعرابية من حيث موضعُها وصورها كمجيئها في صورة دون أخرى، نازعاً في طائفة منها منزعاً فلسفياً واضحاً، فهو مثلاً يعلل سبب اختصاص الإعراب بالحرف الأخير من الكلمة بوجهين: [793] "الأول: أنّ الأحوال العارضة للذات لا توجد إلاّ بعد وجود الذات، واللفظ لا يوجد إلاّ بعد وجود الحرف الأخير منه، فوجب أنْ

---

(790) التفسير الكبير 53/1.

(791) نفسه.

(792) نفسه.

(793) التفسير الكبير 45/1.

تكون العلامات الدالة على الأحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلاّ بعد تمام الكلمة. الثاني: أنّ اختلاف حال الحرف الأول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة، فلم يبق لقبول الأحوال الإعرابية إلاّ الحرف الأخير من الكلمة".

فالأثر الفلسفي واضح في الوجه الأول، إذ فيه كلام على العرض والجوهر والعلاقة التي بينهما. وكان الزجاجي (794) قد عقد باباً لهذه المسألة بعنوان "القول في الإعراب لِمَ وقع في آخر الاسم دون أوله ووسطه"، عرض فيه لأقوال عدد من النحاة في هذه المسألة. وعلل الرازي سبب بناء الظرف المقطوع عن الإضافة، وسبب اختيار الضمّ له دون غيره من أحوال البناء، فقال: (795) "أما البناء فلتضمنه الإضافة، وأما على الضمة، فلأنها لو بُنيت على الفتحة لكان قد أثبت فيه ما يستحقه بالإعراب، من حيث إنها ظروف زمان فتستحق النصب، والفتح مثله، ولو بُنيت على الكسر لكان الأمر على ما يقتضيه الإعراب وهو الجر بالجار، فبُني على ما يخالف حالتي إعرابها". ويقصد بقوله: (أما البناء فلتضمنه الإضافة): أن هذه الظروف برغم كونها مقطوعة، إلا أنه يُراد بها معنى الإضافة، فكأنها قد ضُمّنت الإضافة. وقد أجمل الرازي العلة هنا واختصرها، يدلنا على ذلك ما ذكره ابن يعيش الذي فصّلها بقوله: (796) "أما بناؤها، فلأن هذه الظروف حقّها أنْ تكون مضافة، لأنها من الأسماء الإضافية التي لا يتحقق معناها إلاّ بالإضافة ...... فلما حُذف ما أضيفت إليه مع إرادته، واكتفي بمعرفة المخاطب عن ذكره، وفُهِم منها بعد الحذف ما كان مفهوماً منها قبل الحذف، صارت بمنزلة بعض الاسم، لأن المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد، وبعضُ الاسم مبني لا يستحق الإعراب".

---

(794) الإيضاح: ص76.
(795) التفسير الكبير 23/29، وينظر 96/25.
(796) شرح ابن يعيش 86/4.

وتمتاز تعليلات الرازي بالدّقة، وإصابة الواقع، والإقناع، فهو مثلاً يعلل سبب كسر الفعل عند التقاء الساكنين بقوله: [797] "إنما وجب التحريك وعُيّن الكسر في الفعل لشبهة تحرك الإعراب، لأن الفعل محل يرد عليه الرفع والنصب ولا يوجد فيه الجر، فاختيرت الكسرة التي لا يخفى على أحد أنها ليست بجرّ، لأن الفعل لا يجوز فيه الجرّ، ولو فتح لاشتبه بالنصب".

فهو يعلل اختيار الكسر (لشبهِ تحرك الإعراب)، وهذا التعليل كسابقه قائم على ملاحظة الأحوال الإعرابية، فهو يلحظ أنّ الفعل لا يُجرّ، ولذا اختيرت الكسرة له كي يُعلم أنها حالة بنائية وليست إعرابية، ولا يُعلم ذلك لو أنها كانت فتحة أو ضمة، إذ تلتبس إذ ذاك بحالة الإعراب.

ومن تعليلاته التي تتعلق بالحالة الإعرابية ما ذكره في قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسِكم وأرجلِكم)[798] بجر الأرجل، فذهب إلى أنّ هذه القراءة لا تُحمل على الكسر على الجوار، معللاً ذلك بعدم أمن الالتباس، لأن "الكسر إنما يُصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس، كما في قوله: جحرُ ضبٍّ خَرِبٍ. فإن من المعلوم بالضرورة أن الخَرِبَ لا يكون نعتاً للضبِّ بل للجحر، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل"[799] وكذلك نجده يُعلل سبب نصب الممنوع من الصرف بالفتحة بقوله: [800] "النصب (أولى)[801] الحركات، لأنا رأينا أن النصب حُمِل على الجرّ في التثنية والجمع السالم، فلزم هنا حمل الجرّ على النصب تحقيقاً

---

(797) التفسير الكبير 148/28.

(798) المائدة: 6، والكسر قراءة ابن كثير، وحمزة، وأبي عمرو، وأبي بكر عن عاصم. ينظر: السبعة: ص242.

(799) التفسير الكبير 161/11.

(800) التفسير الكبير 51/1، وينظر: ابن الأنباري: أسرار العربية: ص309.

(801) في الأصل (أول).

للمعارضة". فهو يعلل بالأولوية، ويربط بين حالة النصب في الممنوع من الصرف وبين حالة النصب في التثنية والجمع السالم بقسميه المذكر والمؤنث، فكما أن نصب هذين محمول على الجرّ فيهما، فلذلك في الممنوع من الصرف لزم حمل الجر على النصب للمعارضة. ويُعلل سبب منع الاسم غير المصروف من التنوين والجرّ بأن "التنوين يدل على كمال حال الاسم، فإذا ضَعُفَ الاسم بحسب حصول هذه الفرعية[802] أُزيل عنه ما دلّ على كمال حاله. وأما الجرّ فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب، وأما الجر فغير حاصل فيه، فلما صارت الأسماء مشابهة للفعل لا جرم سُلِبَ عنها الجرّ الذي هو من خواص الأسماء".[803]

د- **تعليل عدم إعمال اسم الفاعل إذا كان ماضياً:** يربط الرازي عدم إعمال اسم الفاعل إذا كان ماضياً بزمن حدوثه، ويجعل ذلك هو العلة في عدم عمله، فيقول:[804] "والسبب أن الفعل إذا وجد فلا تجدد له في الاستقبال، ولا تحقق له في الحال، فهو عدم، وضَعُفَ عن أنْ يعمل. وأما الحال وما يتوقع، فله وجود فيُمكن إعماله".

هـ- **تعليل عمل الأداة:** عرض الرازي لعلة عمل بعض الأدوات، فتساءل في وقوفه عند قوله تعالى: (إنما المؤمنونَ إخوةٌ فأصلِحوا بينَ أخَوَيْكم)[805] عن سبب كفّ (ما) لقسم من الأدوات عن العمل دون القسم الآخر.

ثم أجاب[806] عن هذا السؤال بأن الأداة التي يكون الكلام بعدها تاماً، ولا يضرُّ حذفها، تكفها (ما) عن العمل، مثل: ربّ، وإنّ. وأمّا الأداة التي لا يكون

---

(802) يقصد بذلك حصول مشابهة الاسم للفعل.

(803) التفسير الكبير 50/1.

(804) التفسير الكبير 4/29.

(805) الحجرات: 10.

(806) التفسير الكبير 130/28.

الكلام بعدها تاماً إلاّ بوجودها، فلا تكفها (ما) عن العمل، مثل الباء في قوله تعالى: (فبِما رحمةٍ من اللّهِ لِنْتَ لهم).[807]

وعلل سبب جزم (لَمْ، ولَمّا) للفعل دون غيرهما من حروف النفي، بالتغير الزمني الذي يُحدثانه فيه، فيقول:[808] "لم، ولما، يفعلان بالفعل ما لا يفعل به غيرهما، فإنهما يغيران معناه من الاستقبال إلى المُضيّ، تقول: لم يؤمن أمس وآمن اليوم، ولا تقول: لا يؤمن أمس. فلما فعلا بالفعل ما لم يفعل به غيرهما جُزِمَ بهما".

وبهذا يتبين لنا أن للرازي جهداً في ميدان التعليل النحوي تُميزه روحٌ فلسفية، ودقة ملاحظة، ومقدرةٌ واضحة على الجري في هذا الميدان.

رابعاً: الخلاف النحوي

الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين:

اتبع النحاة البصريون منهجاً واضحاً في تقعيد القواعد، وخالفهم الكوفيون في ذلك، فكان لكل مدرسة منهجها الخاص الذي اتبعته في التنظير النحوي. ولعل أظهر صور الخلاف في ذلك ما يتعلق بالسماع والقياس، فقد توسع الكوفيون في السماع واعتدّوا بكل ما جاء عن العرب، حتى قيل: "الكوفيون لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول: جعلوه أصلاً، وبوّبوا عليه، بخلاف البصريين".[809] فقلَّ القياس عندهم نتيجة لذلك. في حين اعتمد البصريون على القياس بشكل واسع، فهدروا إزاء ذلك ما لم يصل إلى حدِّ الكثرة من المسموع. ولا شك أن منهج البصريين عموماً هو الأسلم،

---

(807) آل عمران: 159.

(808) التفسير الكبير 141/28، وينظر: أسرار العربية: ص333.

(809) الاقتراح: ص202.

وينقل السيوطي في ذلك إجماع النحاة الذين خَلَفوا المدرستين، فيقول: [810] "اتفقوا على أن البصريين أصحُّ قياساً؛ لأنهم لا يلتفتون إلى كل مسموع، ولا يقيسون على الشاذ، والكوفيون أوسع رواية".

ولكن هذا القول لا ينبغي أنْ يؤخذ على إطلاقه، إذ نجد منهج الكوفيين أحياناً هو الأسلم، وخاصة فيما يتعلق بأحكام نحوية لها ما يعضدها من القراءات القرآنية، مثل: العطف على الضمير المجرور من دون إعادة حرف الجر، والفصل بين المتضايفين بغير الظرف، وغير ذلك مما لا يجيزه البصريون. ولا شك في أن البصريين مؤاخذون على هذا الموقف، ومن هنا فإني لا أوافق على ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين بقوله: [811] "ما زال ثمة من العلماء والدارسين من يُفضل المذهب الكوفي ويرجحه على المذهب البصري، وخاصة في موضوع الاحتجاج بالقراءات والحديث النبوي. ولعل النزعة الدينية والتعصب لهذين المصدرين هما الحافز لاتخاذ مثل هذا الموقف والالتزام به، مع أن النزعة الدينية يجب أنْ تكون بعيدة عن هذه الأمور العلمية".

أقول: لا أرى ما يذهب إليه هذا الباحث المعاصر، إذ لا أدري كيف يكون ترجيح الأحكام النحوية التي تعضدها القراءات القرآنية والسنة النبوية تعصباً ينافي المذهب العلمي! ويحقُّ لي التساؤل هنا: أما كان القرآن الكريم هو السبب في نشأة الدراسات اللغوية بعامة؟ فإن كان كذلك، فكيف يكون استقاء الأحكام النحوية منه تعصباً؟! ثم ألم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق بالضاد؟ فإن سلمنا بذلك، فهل نُسمّي الاحتجاج بحديثه الشريف تعصباً؟!

---

(810) الاقتراح: ص201-202.

(811) جميل علوش: ابن الأنباري وجهوده في النحو: ص238.

إن القرآن الكريم بلا خلاف كتاب العربية الأكبر، [812] مثلما هو كتاب الإسلام الأكبر، فعلينا جعله وقراءاته المصدر الأول للتقعيد النحوي، دون الالتفات إلى أي كلام آخر؛ لأنه مهما كان فصيحاً فهو لا يرقى إلى درجة فصاحة كلام الله تعالى. والخلاف بين المدرستين تمخّض عن اختلاف في عدد من المسائل النحوية، فأضحى النحوي الذي يأخذ بآراء البصريين ومصطلحاتهم يسمى بصرياً، والذي يلتزم آراء الكوفيين ومصطلحاتهم يُسمّى كوفياً. ثم أخذ النحاة بعد ذلك ينتقون من مسائل الخلاف ما يترجح عندهم، من دون النظر إلى موافقة هذه المدرسة أو تلك. وسُمّيت هذه المدرسة المنتقية بالمدرسة البغدادية. [813] ولا بد لي من وقفة عند طائفة من المسائل الخلافية التي عني بها الرازي في تفسيره ليتبين موقفه منها. وسأبدأ بالمسائل التي وافق فيها البصريين، فالتي وافق فيها الكوفيين، ثم المسائل التي لم يتخذ فيها موقفاً مرجحاً، بل اكتفى بعرضها.

أ- **مع البصريين:** وافق الرازي البصريين في طائفة من المسائل هي:

1. ذهب إلى أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال، وأن الفعل فرع على المصدر. في حين عكس الكوفيون ذلك. [814]
2. ذهب إلى أن الإعراب أصل في الأسماء فرع في الأفعال، إذ قال: [815] "المستحقُّ للإعراب بالوضع الأول هو الأسماء"، وقال: [816] "الأصل في الفعل

(812) أمين الخولي: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب: ص302.

(813) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 221/2، وأحمد أمين: ضحى الإسلام 298/2، والمدارس النحوية: ص245.

(814) التفسير الكبير 50/1، 111، 283/28، ويوازن بالإنصاف 235/1.

(815) التفسير الكبير 45/1.

(816) التفسير الكبير 50/1.

عـدم الإعـراب". في حـين ذهـب الـكوفيـون إلى أنّ الإعـراب أصـل في الأسمـاء والأفعال معاً.[817]

3. رأى أنّ "أصل الإعراب أنْ يكون بالحركة"،[818] على حين ذهب الكوفيون إلى أنه يكون بالحرف والحركة.[819]
4. تابع البصريين في أن اشتقاق الاسم من السمو،[820] في إزاء رأي الكوفيين الذين يرونه مشتقاً من الوسم.[821]
5. مـال إلى رأي البصـريين في أن الفعـل وحـده يقتضـي رفـع الفاعـل ونصـب المفعول،[822] وهـو خـلاف رأي الكـوفيين الـذين يـرون أن عامـل النصـب في المفعـول هـو الفعـل والفاعـل جميعـاً، وخـالفهم هشـام بـن معاويـة (ت 209 هـ) والأحمر (ت 194 هـ) في هذا القول.[823]
6. وافق البصريين في جواز تقديم الخبر على المبتدأ مفرداً كان أو جملة.[824] وقد كان الكوفيون لا يجيزون ذلك.[825]
7. تابع البصريين في أن المبتدأ مرفوع بالابتداء.[826] وهو خلاف رأي الكوفيين الذين يرونه مرفوعاً بالخبر، فالمبتدأ والخبر يترافعان على مذهبهم.[827]

---

(817) الإيضاح في علل النحو: ص77، وهمع الهوامع 44/1.
(818) التفسير الكبير 49/1.
(819) الإيضاح في علل النحو: ص72، والأشباه والنظائر 80/1.
(820) التفسير الكبير 108/1.
(821) الإنصاف 6/1.
(822) التفسير الكبير 54/1-55.
(823) الإنصاف 78/1.
(824) التفسير الكبير 40/2-41.
(825) الإنصاف 65/1.
(826) التفسير الكبير 172/16، 84/21، 35/31.
(827) الإنصاف 44/1.

8. وافق البصريين في أن عامل الرفع في الاسم المرفوع بعد (إنْ) الشرطية فعل مقدَّر يفسره الظاهر بعده[828] في حين ذهب الكوفيون إلى أنه مرفوع بما عاد إليه من الفعل من غير تقدير فعل. وحكي عن أبي الحسن الأخفش من البصريين أنه مرفوع بالابتداء.[829]

9. وافق البصريين في أنَّ (نعم وبئس) فعلان.[830] خلافاً لرأي الكوفيين القائل بأنهما اسمان.[831]

10. وافق البصريين في عدم جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول به،[832] في حين ذهب الكوفيون إلى جواز ذلك.[833]

11. وافق البصريين في أن (رُبَّ) حرف جر،[834] وهو بهذا يخالف الكوفيين القائلين باسمية (ربّ).[835]

12. وافق البصريين في أن وزن أشياء: (لفعاء)،[836] ورأي الكوفيين أنه (أفعاء) ووافقهم الأخفش الأوسط في هذا.[837]

13. وافق البصريين في عدم جواز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر، في حين أجاز ذلك الكوفيون.[838] ولكنه عرض المسألة بشكل يحتاج إلى توضيح،

---

(828) التفسير الكبير 57/1، 227/15.

(829) الإنصاف 615/2.

(830) التفسير الكبير 182/3، 10/15.

(831) الإنصاف 97/1.

(832) التفسير الكبير 206/13.

(833) الإنصاف 427/2.

(834) التفسير الكبير 152/19، 130/28.

(835) الإنصاف 832/2.

(836) التفسير الكبير 105/12.

(837) الإنصاف 812/2.

(838) الإنصاف 493/2، وشرح الرضي على الكافية 107/1.

إذ قال:[839] "قال سيبويه: السبب الواحد لا يمنع من الصرف، خلافاً للكوفيين. حجة سيبويه أن المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية، والسببان أقوى من الواحد. فعند حصول السبب الواحد، وجب البقاء على الأصل".

ثم ذكر الرازي أن الكوفيين احتجوا لرأيهم بقول الشاعر:

وما كانَ حصنٌ ولا حابسٌ   يفوقانِ مرداسَ في مجمعِ[840]

فظاهر كلامه أن الكوفيين يجيزون المنع من الصرف لسبب واحد في كل حال، ولكن الذي يدلّ عليه البحث أن السبب الواحد لا يمنع من الصرف باتفاق النحاة،[841] وإنما الخلاف هنا حول منع صرف ما لا ينصرف في ضرورة الشعر، إذ جوّز الكوفيون ذلك مستشهدين بهذا البيت وغيره، في حين لم يجوزه البصريون.

14. وافق البصريين في أن الجار والمجرور في (بسم الله الرحمن الرحيم) متعلقان باسم محذوف، إلا أنه خالفهم في أنَّ هذا الاسم متأخر عن الجار والمجرور لا متقدم عليهما.[842] في حين ذهب الكوفيون إلى أنهما متعلقان بفعل محذوف.[843]

ب- **مع الكوفيين:** أما المسائل التي وافق فيها الكوفيين فهي:

1. لا أثَرَ لـ(إنَّ) في رفع الخبر، بل هو باقٍ على أصله،[844] في حين ذهب البصريون إلى أنها ترفع الخبر.[845]

---

(839) التفسير الكبير 52/1.

(840) البيت لعباس بن مرداس، ينظر ديوانه: ص84.

(841) الأشباه والنظائر 30/2.

(842) التفسير الكبير 102/1.

(843) النحاس: إعراب القرآن 116/1، والبيان في غريب إعراب القرآن 31/1.

(844) التفسير الكبير 36/2، 52/12.

(845) الإنصاف 176/1.

2. رجح رأي الفراء في مسألة العطف على اسم (إنَّ) قبل تمام الخبر، [846] على رأي البصريين الذي لا يجوّز ذلك.[847]

3. وافق الكوفيين في جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار، [848] في حين لم يجوّز ذلك البصريون.[849]

4. مال إلى رأي الكوفيين في أنّ أصل: (اللهم) يا الله أمَّ بخيرٍ، [850] ولذا فالميم ليست عوضاً عن حرف النداء، كما ذهب إلى ذلك البصريون.[851]

5. مال إلى رأي الكوفيين في أنّ أفْعَل التعجب في قولنا: (ما أفعله) اسم، [852] وليست بفعل، على ما ذهب إليه البصريون.[853]

6. مال إلى رأي الكوفيين في جواز إعمال العامل الأبعد في مسألة التنازع.[854] ويلاحظ أنه حكى الخلاف في المسألة بحكم (الجواز)، في حين حكاه صاحب الإنصاف بحكم (الأولوية)، وهو: أنّ إعمال الأول أولى من الثاني.[855] .

7. وافق الكوفيين في أنّ الأداة (أو) قد يأتي بمعنى الواو وبل، [856] في حين لم يُجِزْ ذلك البصريون.[857]

---

(846) التفسير الكبير 52/12، وينظر: معاني القرآن 310/1.
(847) الإنصاف 185/1.
(848) التفسير الكبير 163/9-164.
(849) الإنصاف 463/2.
(850) التفسير الكبير 2/8-3، ولوامع البينات: ص121.
(851) الإنصاف 341/1.
(852) التفسير الكبير 29/5-31.
(853) الإنصاف 126/1.
(854) التفسير الكبير110/30-111.
(855) الإنصاف 463/2.
(856) التفسير الكبير 78/2، 128/3.
(857) الإنصاف 478/2.

8. مال إلى رأي الكوفيين ومن وافقهم في أنَّ حروف الجر قد ينوب بعضها عن بعض. ومذهب البصريين إبقاء الحرف على ما هو عليه، إما بتأويل يقبله الكلام، أو بتضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف، وما لا يمكن فيه ذلك فهو عندهم شاذ.[858] فعند تفسيره لقوله تعالى: (إذ تبرَّأَ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبَعوا ورأوُا العذابَ وتقطَّعتْ بهمُ الأسبابُ)[859] قال:[860] "الباء في قوله: (بهم الأسباب) بمعنى: (عن)، كقوله تعالى: (فاسْألْ بهِ خبيراً)[861] أي: عنه،". وعند تفسيره لقوله تعالى: (وبالأسحارِ هُمْ يستغفرون)[862] تساءل عن سبب مجيء الباء هنا للظرف مع أنها ليست له؟ ثم أجاب بقوله:[863] "قال بعض النحاة: إنّ حروف الجر ينوب بعضها مناب بعض، يقال في الظرف: خرجت لعشرٍ بقين، وبالليل، وفي شهر رمضان، فيستعمل اللام والباء وفي. وكذلك في المكان تقوم: أقمت بالمدينة كذا، وفيها، ورأيته ببلدة كذا، وفيها". ثم شرح مسألة التناوب.

9. وافق الكوفيين في جواز حذف الاسم الموصول وبقاء صلته. فعند تفسيره لقوله تعالى: (فقدِ استمسكَ بالعروةِ الوثقى لا انفصامَ لها) قال:[864] "قال النحويون: نظم الآية: بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها. والعرب تضمر (التي) و(الذي) و(مَنْ) وتكتفي بصلاتها منها". في حين لم يُجزْ ذلك البصريون إلاّ الأخفش.[865]

---

(858) ينظر: الجنى الداني: ص108–109، ومغني اللبيب 118/1، ومحمد حسن عواد: تناوب حروف الجر في لغة القرآن: ص11–12.

(859) البقرة: 166.

(860) التفسير الكبير 211/4.

(861) الفرقان: 59.

(862) الذاريات: 18.

(863) التفسير الكبير 203/28.

(864) التفسير الكبير 16/7.

(865) مغني اللبيب 692/2، وينظر: محيي الدين توفيق: ابن الأنباري في كتابه الإنصاف: ص326.

10. وافق الكوفيين في جواز قيام الجملة مقام الفاعل، ذلك أن "الفاعل عند البصريين لا يكون إلا مفرداً، ولا تصحُّ الجملة مكانه، ولذلك يقولون في قوله تعالى: (ثمَّ بدا لهم من بعدِ ما رأوُا الآياتِ ليَسْجُنُنَّهُ)[866] إنّ فاعل (بدا) هو البداء الذي دلَّ عليه الفعل؛ لأن الفعل دالٌّ على مصدر، وعند الكوفيين تصحُّ الجملة أن تقوم مقام الفاعل".[867] فاختار الرازي جواز وقوع الفاعل جملة، لكن أورد موقف النحاة من هذه المسألة بألفاظ مُشعرة بالإجماع على المنع،[868] بينما خالف في ذلك غير واحد من الكوفيين، فذهب هشام بن معاوية، وثعلب (ت291هـ) إلى الجواز مطلقاً، أما الفراء فقد فصّل في المسألة، فقال: إنْ كان الفعل قلبياً، ووجد معلّق عن العمل، نحو: علم هل قصد عمرو، صحَّ وإلاّ فلا.[869] ولعل الرازي لم يقف على رأي الكوفيين في هذه المسألة، أو أنه تساهل في إطلاق لفظ الاتفاق.

ج- **ما لم يرجح فيه:** تلقانا في التفسير مسائل خلافية بين المدرستين يعرضها الرازي من غير ترجيح لرأي على آخر فيها. وهذه المسائل هي:

1. عرض الخلاف في تعيين حواب الشرط في قوله تعالى: (فلما أسلما وتلَّهُ للجبينِ وناديناهُ أنْ يا إبراهيمُ قد صدّقْتَ الرُّؤيا)[870] إذ ذهب البصريون إلى أن جواب الشرط محذوف، وذهب الكوفيون إلى أن الجواب هو قوله: (وناديناه أن يا إبراهيم).[871]

---

(866) يوسف: 35.

(867) الاسكافي: درّة التنزيل وغرة التأويل: ص17.

(868) التفسير الكبير 33/1، 133/18.

(869) مغني اللبيب 478/2،448. والتجويز هو ظاهر كلام سيبويه، ينظر: الكتاب 110/3، وقد فهم ابن ولّاد (ت332هـ) والنحاس (ت338هـ) ذلك من كلام سيبويه. ينظر:الانتصار لسيبويه على المبرّد: ص186-187، وإعراب القرآن 654/3-655.

(870) الصافات: 103-105.

(871) التفسير الكبير 157/26، ويقارن بالبيان في غريب إعراب القرآن 307/2.

2. وعرض الخلاف في مسألة بناء الظرف إذا أُضيف إلى الفعل المضارع، [872] فذكر أنّ الكوفيين يجيزون ذلك، ويمنعه البصريون إلا إذا أُضيف إلى مبني، أما الفعل المضارع فهو معرب، والإضافة إليه لا توجب البناء عندهم. [873]

3. وعرض الخلاف بين البصريين والفراء في الكاف في (أرأيتك) فالبصريون يقولون: إنّها حرف خطاب لا محل له من الإعراب، والفراء يقول: إنها واجبة مفتقر إليها، وهي لفظ منصوب ومعناها معنى مرفوع. [874]

4. وعرض للخلاف في تقدير المحذوف في قوله تعالى: (يُبيِّنُ اللهُ لكم أنْ تضِلُّوا): [875] هو المضاف كما قال البصريون، والتقدير: يبين الله لكم كراهة أن تضلوا، أم حرف النفي كما قال الكوفيون، والتقدير: يبين الله لكم لئلا تضلوا؟ [876]

5. وعرض للخلاف في أصل (مهما) فذكر أن الخليل والبصريين يذهبون إلى أنَّ أصلها (ما ما)، ثم أبدلوا ألف (ما) الأولى هاء كراهة تكرار اللفظ، في حين ذهب الكسائي إلى أنّ أصلها (مه) دخلت عليها (ما) التي للجزاء. [877]

6. وعرض للخلاف في جواز نيابة الألف واللام عن الضمير، فذهب الكوفيون إلى جوازه في نحو قوله تعالى: (جنّاتِ عدنٍ مُفَتَّحَةً لهُمُ الأبوابُ) [878] إذ التقدير عندهم: مفتحة لهم أبوابها، أما البصريون فإنهم يحملون الآية على الحذف، والتقدير:مفتحة لهم الأبواب منها.

---

(872) التفسير الكبير 138/12، 86/31.

(873) النحاس: إعراب القرآن 533/1-534، والبيان: 311/1.

(874) التفسير الكبير 222/12، ويوازن بالبيان 321/1، وينظر: ابن الأنباري/الإنصاف: ص335.

(875) النساء: 176.

(876) التفسير االكبير 121/11، ويوازن بإعراب القرآن للنحاس 477/1، والبيان 281/1.

(877) التفسير الكبير 216/14-217، ويوازن بالجنى الداني: ص552.

(878) ص: 50.

د- **أُسس الترجيح:** إنّ انتقاء الرازي من المسائل الخلافية مبني على أُسس وأدلة، فهو ليس عشوائياً أو قائماً على هوىً وميل ذاتي. ومن هذه الأُسس:

1. مراعاة النظم القرآني: فقد راعى الرازي في مواضع من ترجيحه للآراء النحوية بين البصريين والكوفيين النظم القرآني، فاتخذه أساساً من أسس هذا الترجيح. فعند تفسيره لقوله تعالى: (إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعملَ صالحاً فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون).[879] عرض للخلاف بين البصريين والكوفيين في سبب مجيء كلمة (والصابئون) مرفوعة، فقد ذهب الخليل وسيبويه إلى أنه "ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير"،[880] في حين ذهب الكوفيون إلى أنّ كلمة (والصابئون) معطوفة على اسم (إنَّ). فرجح الرازي رأيهم منتقياً رأي الفراء في خصوص هذه المسألة وهو جواز العطف على اسم (إنَّ) قبل تمام الخبر، إذا كان اسمها ممّا لا تظهر عليه علامات الإعراب.[881] ثم بيّن سبب هذا الاختيار، وهو أنه موافق لنظم القرآن وملائم لنسق الآية، بحيث لا يُحتاج معه إلى تفكيك نظمها بالتأويل. فقال[882] ناقداً على البصريين رأيهم: "الذي قالوه يقتضي أنّ كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم. وأما على قول الفراء فلا حاجة إليه، فكان ذلك أولى". وكلامه هذا معبّر عن منهجه في نحو القرآن، إذ هو لا يلتفت إلى تمحلات النحاة التي قد تُفرط عقد النظم القرآني في طائفة من تأويلاتهم النحوية.

---

(879) المائدة: 69.

(880) التفسير الكبير 51/12، وينظر: الكتاب 155/2.

(881) معاني القرآن 310/1.

(882) التفسير الكبير 52/12.

2. تقديم القراءات القرآنية في الأغلب على ما يخالفها من السماع: فقد وافق الكوفيين في جواز عطف الظاهر على الضمير المجرور؛ [883] وذلك لورود هذا الحكم في قراءة حمزة بجرّ الأرحام في قوله تعالى: واتقوا اللّهَ الذي تساءَلون بهِ والأرحامَ. [884] وحمزة أحد القراء السبعة المشهورين، الذين يُعتدُّ بقراءاتهم.

3. الاعتداد بالمسموع عن العرب: ومن أُسس الترجيح عند الرازي الاعتداد بالمسموع عن العرب، فهو يختار جواز تقديم الخبر على المبتدأ، موافقاً في ذلك البصريين، ومما استند إليه في هذا ما رواه سيبويه من قولهم: (تميميٌّ أنا) و (مشنوءٌ مَنْ يشنؤك). [885] فهذا مما يُعتدُّ به، ويُصار إليه. ووافق الكوفيين في جواز حذف الاسم الموصول وبقاء صلته، محتجاً بأن "العرب تضمر (التي) و (الذي) و (مَنْ) وتكتفي بصلاتها منها". [886] وهو أساس نقلي له اعتباره أيضاً؛ ولهذا اتخذه الرازي حجة في جواز هذه المسألة التي ذهب إليها الكوفيون.

خامساً: مذهبه النحوي

بعدما تقدم في الفصول السابقة بعامة وهذا الفصل بخاصة، قد يسأل سائل: ما مذهب الرازي النحوي؟ وهل ارتضى أن يسلك نفسه في عداد مدرسة معينة، أم لا؟ الحقّ أنّ هذا الأمر يحتاج إلى شيء غير قليل من التأمل في كلامه، والاستنتاج منه، بردٍّ بعضه على بعض. ولهذا لا بد من البحث في عدّة أمور يمكن إجمالها في أربع مسائل هي: [887] موقفه من المسائل الخلافية، والأُسس التي

---

(883) التفسير الكبير 9/163-164.
(884) النساء: 1.
(885) التفسير الكبير 2/40-41، وينظر: الكتاب 2/127.
(886) التفسير الكبير 7/16.
(887) ينظر في هذه الأمور: فاضل السامرائي: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري: ص319.

اعتمدها في البحث، المصطلحات التي استعملها، وانتسابه النحوي، أي: مع مَنْ يَعُدُّ نفسه؟ أما المسألتان الأولى والثانية فلا حاجة إلى تكرار الكلام فيهما من جديد إذ قد تقدم بحث موقفه من الخلاف النحوي، ورأينا هناك أن موقفه كان يتسم بالانتقاء من المسائل المختلف فيها، مع ميل واضح إلى البصريين. كما تقدم الكلام على الأسس التي اعتمدها في بحثه، إذ وضحت صورة هذه الأسس عند كلامي على أصول النحو في التفسير، فظهر فيها أنه يعتدُّ بالسماع كثيراً ولا يقدم القياس عليه، وكذلك لا يقيس على القليل والنادر. وهو بهذا يوافق البصريين في منهجهم وأسسهم التي يتبعونها.

سادساً: مصطلحات الرازي النحوية

لم يقتصر الخلاف بين المدرستين على تجويز استعمال معين أو منعه، بل تعدى ذلك إلى الخلاف في المصطلح النحوي، وقد "كان الخلاف كبيراً بين الفريقين، حتى شاع بين الدارسين المتأخرين أنَّ هذا مصطلح بصري وذاك مصطلح كوفي".[888]

وعند دراستي لمصطلحات الرازي تبين لي أنها بصرية إلا قليلاً منها. فهو مثلاً يذهب إلى أنَّ المفاعيل خمسة، [889] في حين ذهب الكوفيون إلى أنّ (الفعل إنما له مفعول واحد وهو المفعول به، وباقيها عندهم ليس شيء منها مفعولاً، وإنما مشبه بالمفعول".[890] وبذلك اقتصروا من المصطلحات الخاصة بالمفاعيل على

(888) القوزي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري: ص156.
(889) التفسير الكبير 54/1.
(890) همع الهوامع 8/3.

واحد منها، وما عداه فهو مشبه به. وهو يستعمل مصطلح (عطف البيان)،[891]
وهو باب لم يُترجم له الكوفيون، ولهذا لم يستعملوا هذا المصطلح.[892]

ولعل أظهر ما يدل على اتباعه للمصطلح البصري هو تفريقه بين ألقاب الإعراب والبناء، واستعمالها على أساس هذا التفريق، إذ قال:[893] "الحركات الثلاث مع السكون إنْ كانت إعرابية سُمّيت: بالرفع، والنصب، والجر أو الخفض، والجزم، وإنْ كانت بنائية سُمّيت: بالفتح والضَّم والكسر والوقف» كما فعل البصريون ذلك، إذ ذهبوا إلى أنّ الرفع والنصب والجر والجزم علامات للإعراب، وإنّ الضمّ والفتح والكسر والوقف علامات للبناء. وخالفهم في ذلك الكوفيون، إذ عكسوا هذه الألقاب".[894]

وحين خالف قُطرب بن المستنير أصحابه البصريين في ذلك،[895] نقد عليه الرازي رأيه هذا، فقال:[896] "ذهب قطرب إلى أن الحركات البنائية مثل الإعرابية، والباقون خالفوه، وهذا الخلاف لفظي، فإن المراد من التماثل إنْ كان هو التماثل في الماهية، فالحسُّ يشهد بأن الأمر كذلك، وإنْ كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد أنه ليس كذلك".

ومصطلحاته الكوفية في الواقع قليلة ولم يتكرر استعمالها كثيراً، وهي:
الخفض،[897] والترجمة،[898] والكناية،[899] والجحد،[900] والصلة،[901] وواو الصرف،[902] ويقابلها عند البصريين: الجرُّ، والبدل،

(891) التفسير الكبير 94/12، 16/15.
(892) الأشباه والنظائر 99/2.
(893) التفسير الكبير 47/1.
(894) شرح ابن يعيش 72/1.
(895) همع الهوامع 61/1.
(896) التفسير الكبير 47/1.
(897) التفسير الكبير 95/9.
(898) التفسير الكبير 317/29.

والضمير، والنفي، والزيادة، وواو المعية، على الترتيب. ويلحظ أن الرازي ربما ذكر المصطلح البصري وإلى جانبه الكوفي، وربّما ذكر غير ذلك من المصطلحات كما في هذين المثالين:

أ- عند تفسيره لقوله تعالى: (ولا يحسبنَّ الذين يبخلون بما آتاهم اللّه من فضله هو خيراً لهم)[903] قال:[904] "(هو) في قوله: (هو خيراً لهم) يسمّيه البصريون فصلاً، والكوفيون عماداً". وهذه التسمية معروفة لدى الكوفيين على نحو ما نجد في معاني القرآن للفراء.[905]

ب- وقال[906] عن حرف الباء في (أعوذ باللّه): "البصريون يُسمونه باء الإلصاق، والكوفيون يسمونه باء الآلة، ويسميه قوم باء التضمين". فيلحظ هنا أنه أورد مصطلحاً ثالثاً ونسبه إلى قوم، ولم يبين مَنْ هم هؤلاء القوم. ويلحظ كذلك أنه لم يعلّق على تسمية البصريين هذه الباء بباء الإلصاق، بل اختار هذا القول.[907] مع أنّ الظاهر أنها ليست كذلك، بل هي للاستعانة.[908]

وقبل أنْ أُنهي كلامي على مصطلحات الرازي النحوية أودُّ الإشارة إلى أمر، وإنْ لم يكن له وشيجة بالخلاف النحوي، إلاّ أنه متعلق بالمصطلح النحوي،

---

(899) التفسير الكبير 167/10، 194/12، 148/13.
(900) التفسير الكبير 218/3.
(901) التفسير الكبير 62/9.
(902) التفسير الكبير 19/9.
(903) آل عمران: 180.
(904) التفسير الكبير 113/9.
(905) 299/3، وهمع الهوامع 235/1.
(906) التفسير الكبير 97/1.
(907) نفسه.
(908) مال قسم من النحاة إلى تسمية باء الاستعانة إذا دخلت على أسماء الله تعالى بباء السببية. ينظر: الجنى الداني: ص103.

فرأيت أنْ أبحثه هنا، وهو: إن الرازي يفرّق بين دلالة المصطلح النحوي عند النحاة ودلالته عند الأصوليين، كقوله:[909] "إذا قلنا في النحو: فعل وفاعل، فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول؛ لأنا نقول: مات زيد، وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو: مات: فعل، وزيد: فاعل، بل المراد ان الفعل: لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان معين[910] فإذا صرّحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له، فذلك هو الفاعل، ومعلوم أن قولنا: حصل المصدر له، أعمُّ من قولنا: حصل بإيجاده واختياره". وهو بهذا يشير إلى الخلاف في هذا المصطلح بين الأصوليين الذين يعدّون (زيداً) ليس فاعلاً على الحقيقة لـ(مات) ، وإنما ذلك على طريق المجاز، وبين النحاة الذين يعدّونه فاعلاً دون الالتفات إلى حقيقة أو مجاز. وإنْ كان بعض النحاة وهو ابن السراج (ت 316 هـ) يرى أنّ زيداً مفعول به في الحقيقة.[911]

وأما المسألة الأخرى التي سأقف عندها فهي: هل نسب الرازي نفسه إلى مدرسة معينة؟

والجواب إني لم أصل من خلال دراستي لتفسير الرازي، واطلاعي على عدد من كتبه الأخرى، إلى قول له يوضح فيه تسمية مذهبه النحوي من قريب أو بعيد، كإطلاقه مثلاً لفظة (أصحابنا) على أحد الفريقين: البصري أو الكوفي. فهو إذاً لا يربط آراءه النحوية بمدرسة معينة.

بعد كل ما تقدم يتضح لنا أن الرازي اعتمد على الانتقاء من آراء المدرستين، مع ميل واضح للمدرسة البصرية. وهذا المنهج الانتقائي قديم يرجع إلى القرن الثالث الهجري، والسبب في ظهوره أن قسماً من النحاة قد تلمذوا لشيوخ من

---

(909) التفسير الكبير 55/1.

(910) في الأصل: (غير معين).

(911) ابن السراج: الأصول 82/1.

كلتا المدرستين فجمعوا بين منهج المدرستين في البحث، فابن كيسان (ت 299 هـ) مثلاً "كان يحفظ المذهبين الكوفي والبصري في النحو؛ لأنه أخذ عن المبرّد وثعلب".[912]

وكذلك كان غير واحد من شيوخ الزجاجي (ت 337 هـ) إذ جمعوا بين الدرس النحوي البصري والدرس النحوي الكوفي، فأفادوا من المدرستين، ودرسوا على وفق المنهجين. ويحدثنا الزجاجي عن ذلك بقوله:[913] "ومن علماء الكوفيين الذين أخذت عنهم: أبو الحسن بن كيسان، وأبو بكر بن شقير، وأبو بكر بن الخياط، لأن هؤلاء قدوة أعلام في علم الكوفيين، وكان أول اعتمادهم عليه، ثم درسوا علم البصريين بعد ذلك، فجمعوا بين العلمين". وبهذا ظهر مذهب ثالث جديد يقوم على الانتقاء من آراء المدرستين، وكان لهذا المنهج أعلامه من النحاة البارزين، وقد عقد ابن النديم (ت 438 هـ) في كتابه الفهرست باباً في "أسماء وأخبار جماعة من علماء النحويين واللغويين ممّن خلط المذهبين"[914] ذكر فيه النحاة الذين جمعوا المذهبين. وقد قيل إنّ هؤلاء النحاة الذين كان منهجهم يقوم على الانتقاء قد كوّنوا ما يُسمّى: بالمدرسة البغدادية.[915] وهم يعنون بهذا وجود مدرسة ثالثة إزاء مدرستي البصرة والكوفة.[916] وأنكر بعض الباحثين المعاصرين أن يكون هناك مدرسة بهذا الاسم.[917]

---

(912) ياقوت: معجم الأدباء 137/17.

(913) الإيضاح: ص79، وينظر: المدارس النحوية: ص246.

(914) الفهرست: ص77.

(915) أشار ابن جني إلى ما سماهم بـ(البغداديين). ينظر: الخصائص 137/1، 199، 9/2، 54، 204/3.

(916) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 221/2، وأحمد أمين: ضحى الإسلام 298/2.

(917) المخزومي: الدرس النحوي في بغداد: ص186-223.

آراء الرازي النحوية

لابد لكل نحوي مبرّز من منهج يتبعه في بحثه. وقد كان للرازي منهجهُ الخاص في بحثه لمسائل النحو، حتى قيل عن كتابه المحرر: إنه ليس على طريقة القوم.[918] وهذه صورة لمنهجه في التأليف بعامة، إذ سار في تفسيره على منهج خاص أيضاً جعل العلماء يقولون عنه: فيه كل شيء إلاّ التفسير.[919]

وإذا تأملنا في منهجه النحوي في التفسير وجدناه متميزاً كذلك إذ لَهُ آراء تفرد بها، وأخرى رجّحها على غيرها بأدلة، وهو بترجيحه حُرُّ الرأي لم يخضع لسلطان مدرسة نحوية معينة، ولم تمنعه شهرة أيّ نحوي من نقده والاستدراك عليه. وهذه الصورة تتفق مع منهجه العام في التفسير كله، وفي تناوله لمختلف المسائل التي بحثها. ولكي نلتمس آراءَه النحوية التي تمثل وجهة نظره، ومن ثَمَّ نتبين منهجه في البحث النحوي، لابدّ من النظر في المسائل الآتية التي تعرض للآراء التي نقدها أو تفرد بها:

آراؤه في مسائل نحوية متفرقة

تناول البحث هنا مسائل نحوية متفرقة، جمعتها صلتها بالنحو وبَحْثُ الرازي لها في تفسيره، فعمدت إلى عرضها مبيّناً رأيه في كل واحدة منها، مع بيان موجز لصدى طائفة منها لدى النحاة والمفسرين من بعده، ممّن كان له صدى لديهم. وهذه المسائل هي:

([918]) ابن مكتوم: الدر اللقيط بهامش البحر المحيط 481/3.

([919]) الوافي بالوفيات 254/4.

أ- **اقتران الخبر بالفاء**: ذهب الرازي إلى جواز اقتران الخبر بالفاء، إذا دخلت على المبتدأ (ال) الموصولة. وهو بهذا يوافق الفراء ومن تبعه من النحاة. ففي تفسيره لقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)[920] عرض لرأي سيبويه وبيّن أنه لا يجيز اقتران الخبر بالفاء، فقال: [921] "اختلف النحويون في الرفع في قوله: (والسارق والسارقة) على وجوه: الأول: وهو قول سيبويه والأخفش:[922] أن قوله (والسارق والسارقة) مرفوعان بالابتداء، والخبر محذوف، والتقدير: فيما يتلى عليكم السارق والسارقة، أي: حكمها كذا ..."، ثم بيّن أن "الاختيار عند سيبويه النصب في هذا، [923] قال: لأن قول القائل: زيداً فاضربه، أحسن من قولك: زيدٌ فاضربه، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبر المبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يدخل عليه الفاء".[924] وعند الرجوع إلى كتاب سيبويه [925] نرى أن ما فهمه الرازي كان صحيحا، إذ إن سيبويه يقول بالرفع ويعدّه وجهاً جارياً على أساليب العربية، بدليل أنه أورد له شواهد على ذلك، [926] ولكنه كان يرى النصب في القياس أقوى إذ قال: [927] "وقد قرأ أناس (والسارقَ والسارقةَ) و (الزانيةَ والزاني)، وهو في العربية على ما ذكرتُ لك من القوّة. ولكن أَبتِ العامة [928] إلا القراءة

([920]) المائدة: 38.

([921]) التفسير الكبير 222/11.

([922]) لم أقف عليه في معاني القرآن للأخفش الأوسط.

([923]) أي: قراءة (والسارقَ والسارقَة)، وهي قراءة عيسى بن عمر، ينظر: ابن خالويه: مختصر في شواذ القراءات: ص32.

([924]) التفسير الكبير 222/11.

([925]) 142/1-144.

([926]) الكتاب 143/1.

([927]) الكتاب 144/1.

([928]) يعني عامة القراء وجماعتهم. ينظر: النحاس: إعراب القرآن 496/1.

بالرفع". ثم رجّح الرازي بعد هذا رأي الفرّاء، [929] وهو على العكس من رأي سيبويه، إذ هو يرى أن الرفع أولى من النصب، لأن الألف واللام في قوله: (والسارق والسارقة) يقومان مقام (مَنْ) فصار التقدير: مَنْ سرق فاقطعوا يده، ولذا حَسُنَ ادخال الفاء على الخبر. [930] أو بعبارة أخرى: إن الفرّاء يجيز دخول الفاء على الخبر إذا اتصل بالمبتدأ ألف ولام ضمّنها معنى الجزاء. ويرى أن الخبر مذكور في الكلام، وهو جملة (فاقطعوا أيديهما) ولا يعدّه مقدّرا، فهو بهذا على خلاف سيبويه.

وهذا الذي ذهب إليه الرازي من عدم تقدير الخبر هو "ما جزم به ابن مالك، ونُقل عن الكوفيين، والمبرّد، والزجاج"، [931] واختاره السيوطي من بعدُ أيضا ورجّحه على ما ذهب إليه سيبويه. [932]

ولم يكتف الرازي بترجيح رأي الفراء، بل نقد على سيبويه رأيه في تقدير الخبر في الآية الكريمة.

ويعنينا من هذا النقد جانبه النحوي، وذلك أنه قال: [933] "إذا قلنا: (والسارق والسارقة) مبتدأ، وخبره هو الذي نضمره، وهو قولنا: (فيما يتلى عليكم)، فحينئذ قد تمت هذه الجملة (بمبتدئها) [934] وخبرها. فبأي شيء تتعلق الفاء في قوله: (فاقطعوا أيديهما)؟ فإن قال: الفاء تتعلق بالفعل الذي دلّ عليه قوله: (والسارق والسارقة) يعني أنه: إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول: إذا احتجت في

([929]) التفسير الكبير 223/11.

([930]) معاني القرآن 306/1، وينظر : النحاس: إعراب القرآن 496/1.

([931]) همع الهوامع 56/2.

([932]) همع الهوامع 55/2.

([933]) التفسير الكبير 223/11.

([934]) في الأصل: (بمبتدأها).

آخر الأمر إلى أن تقول: (والسارق والسارقة) تقديره: من سرق، فاذكر هذا أولا حتى لا تحتاج الى الإضمار الذي ذكرته".

ولم يسلم الرازي من النقد على رأيه في تعرضه لرأي سيبويه إذ تعرض له أبو حيان الأندلسي في تفسيره قائلا: (935) "وقد تجاسر أبو عبد الله محمد بن عمر المدعو: بالفخر الرازي، ابن خطيب الرّي، على سيبويه وقال عنه ما لم يقله". ثم تعرض لمآخذ الرازي على سيبويه بالنقص وتابعه في ذلك تلميذه تاج الدين بن مكتوم القيسي. (936) ويلحظ أن أبا حيان اتهم الرازي بأنه قد قال عن سيبويه ما لم يقله، وذلك لأنه قال: إن سيبويه اختار النصب على الرفع في هذه الآية.

والذي يبدو من مقارنة ما ذكره الرازي بنصّ الكتاب: أن الرازي فهم نص الكتاب جيداً. وهو ما فهمه غير واحد من النحاة المشهورين مثل أبي جعفر النحاس، (937) إذ عرض للقراءتين وبيّن أن الخبر مقدّر عند سيبويه في القراءة التي بالرفع، وأنه اختار قراءة النصب.

ومن هنا يظهر لنا أَنّ في كلام أبي حيان تحاملاً واضحاً على الرازي.

ولم يُعْدَم الرازي من ينتصر له في عصرنا هذا، إذ دافع عنه بعض المحدثين قائلاً: (938) "ويبدو أن شيئا ما كان بين هؤلاء المفسرين، فأنت ترى أبا حيان يتحامل على الفخر الرازي تحاملاً واضحاً، ويؤازره في ذلك تلميذه ابن مكتوم. رأيت ذلك في أكثر من موضع، ولستُ أدري سرّ هذا التحامل، ولولا أنني أعلم أن أبا حيان كان حرَّ الرأي تجاه النحو والنحاة وعلى رأسهم سيبويه، لقلت: إنه

---

(935) البحر المحيط 476/3، وينظر: سيبويه والقراءات: ص114.

(936) الدُّر اللقيط بهامش البحر المحيط 477/3، وينظر: سيبويه والقراءات: ص114.

(937) إعراب القرآن 495/1-496.

(938) أحمد مكي الأنصاري: سيبويه والقراءات: ص114.

يتعصب لسيبويه [ضد][939] الفخر الرازي .... وبعد هذا وذاك هي يصحُّ لنا أن نستنتج سرَّ هذه الحملة، فنقول: رُبّما كان التنافس في ميدان التفسير هو السبب المباشر".

ب- الفرق بين (إنْ) و (إذا): يفرّق الرازي بين مواضع استعمال (إِنْ)، ومواضع استعمال (إذا)، برغم اشتراكهما في الدلالة على الشرطية. ويبين أن استعمال القرآن الكريم لهما كان على أساس هذا التفريق. فعند تفسيره لقوله تعالى: (وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلاً)[940] نقل عن الزمخشري رأيه في مجيء (إذا) في هذه الآية فقال: [941] "قال صاحب الكشاف في قوله: (وإذا شئنا): أنّ حقّه أن يجيء بـ (إنْ) لا بـ (إذا) كقوله: (وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ)،[942] (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ)". [943] ثم ردّ عليه قائلاً: [944] "واعلم أن هذا الكلام كأنه طعن في لفظ القرآن، وهو ضعيف، لأن كل واحد من (إنْ) و (إذا) حرف شرط إلاّ أَنّ الحرف (إنْ) لا يستعمل فيما يكون معلوم الوقوع، فلا يقال: إنْ طلعت الشمس أكرمتك، أما الحرف[945] (إذا) فانه يستعمل فيما كان معلوم الوقوع، تقول: آتيك إذا طَلعت الشمس. فههنا لما كان الله تعالى عالماً بأنه سيجيء وقت يبدّل الله فيه أولئك الكفرة بأمثالهم في الخلقة وأضدادهم في الطاعة، لا جرم حسن استعمال الحرف (إذا)".

([939]) كذا في الأصل، والصحيح (على).

([940]) الإنسان: 28.

([941]) التفسير الكبير 261/30، وينظر: الكشاف 675/4.

([942]) محمد: 38.

([943]) الأنعام: 133.

([944]) التفسير الكبير 261/30.

([945]) لعله يريد من قوله (حرف): كلمة أو أداة، لأن (إذا) كما هو معلوم ظرف، وليست حرفاً.

وعلى هذا الأساس من أسلوب استعمال (إنْ) و (إذا) في الكلام، انتهى الرازي إلى أن الأداة (إنْ) لا تُغني غناء (إذا) في هذه الآية، ولا يصح أن تحلَّ محلها أو تقع موقعها.

ج- عطف الجملة الفعلية على الاسمية: يقيد الرازي عطف الجملة الفعلية على الاسمية وبالعكس، وذلك للتغاير بين الاسم والفعل، ولذلك فإنه يقيد جواز العطف بينهما بأمرين هما: الضرورة والفائدة، فيقول:[946] "عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز، إلاّ للضرورة أو الفائدة".

وقد أوضح هذه الفائدة في موضع آخر قائلاً:[947] "واعلم أنه ثبت أَن عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز إلاّ لفائدة وحكمة، وتلك الفائدة هي: أن صيغة الفعل مُشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال، وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار". أي: إذا أريد إظهار الفرق بين الجملتين من حيث الثبات وعدمه صح العطف. وهو يستمد في هذا القول من عبد القاهر الجرجاني، إذ ذكر هذا الفرق بين صيغتي الاسم والفعل في دلائل الإعجاز. [948] وذكر الرازي هذا الرأي أيضاً في كتابه: (مناقب الشافعيّ) فقال: [949] "وعطف الجملة الاسمية على الفعلية قبيح، لا يُصار إليه إلا للضرورة". ويُلحظ أَن الرازي اشترط لصحة العطف: الفائدة، والضرورة. فبيّن ألفائدة، ولم يذكر الضرورة، ومتى يصار إليها، كي يتضح لنا موقفه من هذه المسألة بصورة جلية. ويبدو أَن هذا الرأي لم يلقَ قبولاً لدى عددٍ من النحاة، إذ نجد ابن هشام الأنصاري (ت 761 هـ) يقول: [950] "إن عطف

([946]) التفسير الكبير 51/8.
([947]) التفسير الكبير 91/15.
([948]) 133-136.
([949]) 47.
([950]) مغني اللبيب 538/2.

الجملة الاسمية على الفعلية والعكس فيه ثلاثة أقوال: الأول: الجواز مطلقاً، الثاني: المنع مطلقاً، والثالث: أنه يجوز بالواو فقط". ثم قال: [951] "وأضعف الثلاثة القول الثاني". وقد لهج به الرازي في تفسيره» وكتابه مناقب الشافعي. وتابع ابن هشام في رأيه هذا السيوطي، [952] وطاش كبري زادة. [953] والحق أَنّ الرازي لم يقل بالمنع مطلقاً، بل أجاز العطف للضرورة والفائدة، كما تبين من النصوص التي أوردتها آنفاً؛ ولهذا فإن قول ابن هشام ومن تابعه بأن الرازي ذهب إلى المنع مطلقاً، فيه وهم واضح.

د- **ماهية (ليس):** تُعدُّ (ليس) من أدوات النفي القديمة التي لم يقتصر وجودها على العربية، بل لها ما يقابلها في الآرامية، والعبرية، والأكدية. [954] وقد تعرضت هذه الأداة للاختلاف في تصنيفها، فأغلب النحاة يعدّونها فعلاً، في حين ذهب ابن السَرّاج، وأبو علي الفارسي، وابن شُقير، وجماعة، إلى أنها حرف.[955] ويؤثر عن ابن السرّاج في ذلك قوله: [956] "أقمت أربعين سنة أقول: إنَّ (ليس) فعل، تقليداً".

والذي يعنينا هنا رأي الرازي في هذه الأداة، ماذا كان يراها؟ والجواب: علينا النظر في المواضع التي تكلم فيها على (ليس) لنعرف رأيه، ففي تفسيره لسورة البقرة نجده يميل إلى أنها حرف، فهو يقول:[957] "الأكثرون على أن (ليس) فعل، ومنهم من أنكره، وزعم أنه حرف. حجة من قال إنها فعل: اتصال الضمائر بها التي

([951]) مغني اللبيب 539/2، وينظر 646/2.

([952]) الاتقان 322/2.

([953]) مفتاح السعادة 437/2.

([954]) برجستراسر: التطور النحوي للغة العربية: ص169.

([955]) الجنى الداني: ص459، ومغني اللبيب 325/1، وهمع الهوامع 28/1.

([956]) شرح المقدمة المحسبة 350/2.

([957]) التفسير الكبير 35/5.

لا تتصل إلاّ بالأفعال، كقوله: لست، ولسنا ولستم، والقوم ليسوا قائمين، وهذه الحجة منقوضة بقوله: إنني، وليتني، و العلي".[958] ثم ذكر حجج القائلين بحرفيتها، وهي بإيجاز:[959]

- إنها لو كانت فعلاً لكانت ماضياً، إلاّ أن الجمهور على أنها تفيد الحال.
- إن (ليس) تدخل على الفعل، فيقال: ليس يخرج زيد، والفعل لا يدخل على الفعل.
- إن الحرف (ما) يظهر معناه في غيره، وهذه الكلمة كذلك، فانك لو قلت: ليس زيد، لم يتم الكلام، بل لابد أن تقول: ليس زيد قائماً.
- لو كانت (ليس) فعلاً لوجب كون (ما) فعلاً؛ لأن كليهما يدل على حصُول السلب مقروناً بالزمان الحالي.
- إن (ما) تدخل على الفعل الماضي، فيقال: ما أحسن زيداً، ولا يجوز أن تدخل على (ليس). فلا يقال: ما ليس زيد يذكرك.
- إن (ليس)على غير أوزان الفعل.
- إن ليس مركبة من الحرف (لا)، ومن (أيس): أي موجود، ولذلك يقال: أخرجه من الليسيّة إلى الأيسية.
- دلّ الاستقراء على أن الفعل إنما وضع لإثبات المصدر، و (ليس) تفيد السلب مطلقاً، فلا تكون فعلاً.

ثم بيّن بعد ذلك أجوب الذاهبين إلى فعلية (ليس)، عن أدلة القائلين بحرفيتها دليلاً دليلاً، ووصفها بالتكلف، وهذا يشعرنا أنه لا يميل إلى رأي أصحابها، فقال:[960] "وأما القائلون بأن (ليس) فعل فقد تكلّفوا في الجواب عن

([958]) في الأصل: (لعل).

([959]) التفسير الكبير 35/5-36.

([960]) التفسير الكبير 36/5.

الكلام الأول بأن (ليس) قد يجيء لنفي الماضي كقولهم: جاءني القوم ليس زيداً. (وعن الثاني) أنه منقوض بقولهم: أخذ يفعل كذا. (وعن الثالث) أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة. (وعن الرابع) أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة. (وعن الخامس) أن ذلك إنما امتنع من قبل أَن: (ما) للحال، و (ليس) للماضي، فلا يكون الجمع بينهما. (وعن السادس) أَن تغير البناء، وإنْ كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل. (وعن السابع)[961] إن الليسية اسم، فلم قلتم إِن ليس اسم؟ وأما قوله: من حيث أيس وليس، فلم قلتم إِن المضاف إليه يجب كونه اسماً، وأما الكتاب فممنوع منه بالدليل. (وعن الثامن) إن (ليس) مشتق من الليسية، فهي دالة على تقرير معنى الليسية". حتى إذا سرنا معه في التفسير وجاوزنا سورتي البقرة وآل عمران إلى سورة النساء، وجدناه يغيّر رأيه في ماهية (ليس)، فيرى أنها فعل. ففي تفسيره لقوله تعالى (لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ)[962] قال: [963] "ليس: فعل، فلا بُدَّ من اسم يكون هو مسنداً إليه". ولا شك في أنّ هذا القول يناقض الأول، فيجوز أنه غيّر رأيه في حقيقة هذه الأداة. وليس هذا بمستغرب، فإن كثيرا من العلماء غيّروا آراءهم في مسائل مختلفة عندما تبين لهم الصواب. فابن السرّج مثلا غيّر رأيه في (ليس)، بعد أربعين عاما !! كما مرّ بنا.

غير أنّ الذي يلفت النظر أَنّ الرازي أبقى آراءه الأُول على ما هي عليه في أكثر من مسألة غيّر فيها رأيه، والسبب في هذا أمّا أنه أراد أن يشعرنا بأنه غيّر رأيه، أو أنه كان يُملي التفسير على تلاميذه، فلم يكن بمقدوره التغيير.

([961]) هذه المسألة غير مفهومة، إلا إذا غيّرنا (فلم) إلى (فلو).

([962]) النساء: 123.

([963]) التفسير الكبير 52/11.

هـ - معنى (لو): ذهب الرازي إلى أَنّ (لو) ليست حرف امتناع لامتناع، بل هي حرف يفيد الربط، [964] ولهذا قال الزركشي [965] عند كلامه على دلالة (لو): "وقد سَلب الإمام فخر الدين الدلالة على الامتناع مطلقاً، وجعلها لمجرد الربط". ويبدو أن هذا الذي سماه ربطاً، هو الذي سماه بعد ذلك (الاستلزام) إذ يفهم من قولنا: إنّ (لو) تفيد الاستلزام، أنها تقتضي لزوم جوابها لشرطها. [966] وقد نسب الرازي القول بهذا الرأي إلى الفقهاء، فتابعهم فيه. ويبدو أنه أراد بالفقهاء الأصوليين، لأنهم هم الذين يُعنون في مقدماتهم اللغوية بهذه المباحث.

ففي تفسيره لقوله تعالى: (وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ)، [967] رجّح قول الفقهاء في أن (لو) تفيد الاستلزام، ولنستمع إليه يقول: [968] "النحويون يقولون: كلمة (لو) وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لأجل انتفاء غيره، فإذا قلت: لو جئتني لأكرمتك، أفاد أنه ما حصل المجيء وما حصل الإكرام. ومن الفقهاء من قال: إنه لا يفيد إلاّ الاستلزام، فأما الانتفاء لأجل انتقاء الغير، فلا يفيده هذا اللفظ، والدليل عليه الآية والخبر".

ثم شرع يسرد الدليلين، فبدأ بالآية قائلاً: [969] "أما الآية فهي هذه الآية، وتقريره: أن كلمة (لو) لو أفادت ما ذكروه يعني النحاة ـ لكان قوله: (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) يقتضي أنه تعالى ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم، ثم قال: (ولو أسمعهم لتولوا) فيكون معناه: أنه ما أسمعهم وأنهم ما تولوا. لكن عدم التولي خير

([964]) التفسير الكبير 80/2-81.

([965]) البرهان 366/4.

([966]) ينظر: الجنى الداني: ص289.

([967]) الأنفال: 23.

([968]) التفسير الكبير 144/15-145.

([969]) التفسير الكبير 145/15.

من الخيرات، فأوّل الكلام يقتضي نفي الخير، وآخره يقتضي حصول الخير، وذلك متناقض. فثبت أن القول بأن كلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، يوجب هذا التناقض، فوجب ألاّ يُصار إليه". وواضح هنا أن الرازي لجأ إلى التأويل لنفي الدلالة التي ذهب إليها جمهور النحاة، وهي الامتناع للامتناع. واستشهد بعد ذلك بالخبر المروي عن عمر بن الخطاب τ فقال: [970] "وأما الخبر فقوله ρ : نِعْمَ الرجل صهيب، لو لم يَخَفِ الله لم يعصه. [971] فلو كانت لفظة (لو) تفيد ما ذكروه لصار المعنى: أنه خاف الله وعصاه، وذلك متناقض. فثبت أن كلمة (لو) لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، وإنما تفيد مجرد الاستلزام".

ثم رجّح هذا الرأي بقوله: [972] "واعلم أن هذا الدليل أحسن إلاّ أنه على خلاف قول جمهور الأدباء"، يريد: جمهور النحاة.. ولكن القول بأن (لو) تفيد مجرد الربط والاستلزام، ولا تفيد الامتناع، قول مبالغ فيه. وقد نعته ابن هشام بأنه [973] "كإنكار الضروريات، إذ فَهْمُ الامتناع منها كالبديهي؛ فإن كلّ من سَمِعَ (لو فعل) فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد".

ولكن الرازي غيّر رأيه في دلالتها؛ إذ عاد فذكر أن كلمة (لو) تفيد الامتناع، الذي كان قد نَفَى دلالتها عليه فيما سبق. فعند تفسيره لقوله تعالى: (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا)[974] قال: [975] "كلمة (لو) من شأنها أنْ تختص بالفعل، لأن كلمة (لو)

([970]) نفسه.

([971]) رواه أبو عبيد في غريب الحديث 394/3.

([972]) التفسير الكبير 145/15.

([973]) مغني اللبيب 383/1.

([974]) الإسراء: 100.

([975]) التفسير الكبير 62/21.

تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره". ويلحظ أنه غيّر رأيه في دلالة هذه الأداة، وهذا ما حدث أيضاً ـ كما رأينا ـ في ماهية ليس، والسبب أنه لا يكتفي باختيار رأي معين وترجيحه على غيره، بل يظل باحثاً في الموضوع مقلّباً إياه على وجوهه، فربما يترجح لديه رأي مخالف للأول، فلا يتوانى عن الرجوع إلى ما صحّ عنده، ولا يمنعه من ذلك أنه رفضه سالفاً أو جعله مرجوحاً، إذا دلّ عليه الدليل.

و- **الزيادة في القرآن الكريم:** تعرّض موضوع القول بالزيادة في القرآن الكريم إلى كثير من الأخذ والردّ، وخاض فيه غير واحد من النحاة والمفسرين بين منكر ومجيز. وليس من شأني هنا عرض هذه المسألة من كل جوانبها، بل سأبيّن معنى الزيادة، وسبب رفض عدد من العلماء لها، لأخلص بعد ذلك إلى بيان موقف الرازي منها. إن الزيادة التي يقول بها النحاة لا يُراد بها زيادة جمل أو تراكيب بل زيادة حروف معينة تؤدي غرضاً معيناً. وليس المقصود بهذه الحروف تلك التي بحثها علماء الصرف في باب المجرّد والمزيد، بل «المراد بها هنا حروف بالمعنى الاصطلاحي النحوي، وهي الكلمات التي تذكر في مقابلة الأسماء والأعمال عند تقسيم الكلمة الى اسم وفعل وحرف»[976]، أو بعبارة أخرى: حروف المعاني.

وليس المقصود من كون الحرف زائداً أنه مهمل، بل المراد من ذلك ـ كما يقول الزركشي[977] (ت 794 هـ) ـ "أن أصل المعنى حاصل بدونه دون تأكيده فبوجوده حصل فائدة التأكيد، والواضع الحكيم لا يضع الشيء إلاّ لفائدة".

فالقول بزيادة حروف معينة في القرآن، يكون لفائدة معنوية لا تحصل إذا خلا الكلام من تلك الحروف. وهذه الفائدة هي التأكيد غالباً، وهذا ظاهر مثلاً

([976]) عبد الرحمن تاج: حروف الزيادة وجواز وقوعها في القرآن الكريم: ص21، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء الثلاثون لسنة 1972.

([977]) البرهان 74/3.

في دخول الباء على خبر ليس وما. ومن المعروف أيضاً أن الزيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى، كما في تضعيف الحرف مثل: فعل وفعّل، إذ أصبحت هذه الصيغة الجديدة تدل على ثمانية معانٍ ما كانت تفيدها من قبل.[978]

أما الأسباب التي حملت طائفة من النحاة على إنكار القول بالزيادة في القرآن، فهي:[979]

- التحرز الديني: الذي يرى أَن موضوع الزيادة يتنافى مع تنزيه القرآن الكريم الذي هو كلام الله تعالى، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فعند تفسير الرازي لقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)[980] قال:[981] "قال الأصمُّ[982] (ما) في قوله (مثلا ما) صلة زائدة، كقوله: (فبما رَحْمَةٍ من الله).[983] وقال أبو مسلم:[984] معاذ الله أنْ يكون في القرآن زيادة ولغو. والأصح قول أبي مسلم؛ لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبياناً، وكونه لغواً ينافي ذلك".
- التبادر إلى الذهن فور إطلاق كلمة الزيادة، أَنّ المراد بها حشو الكلام ولغوه، وذلك مما لا فائدة فيه. ويتجلى هذا في ردّ الطبري على أبي عبيدة لقوله بزيادة (إذ) في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ)[985] إذ قال:[986] "الأمر في

([978]) ابن عصفور: الممتع في التصريف 1/188-189.

([979]) ينظر في هذه الأسباب: حروف الزيادة وجواز وقوعها في القرآن الكريم: ص23.

([980]) البقرة: 26.

([981]) التفسير الكبير 2/135.

([982]) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان مفسّر معتزلي توفي 240هـ.

([983]) آل عمران: 159.

([984]) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، من مفسّري المعتزلة، توفي 322هـ.

([985]) البقرة: 30.

([986]) جامع البيان عن تأويل القرآن 1/440.

ذلك بخلاف ما قال، وذلك أن (إذ) حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدل على مجهول من الوقت. وغير جائز إبطال حرف كان دليلا على معنى في الكلام".

- القول بزيادة شيء في القرآن يفتح الباب للافتراء والقول الباطل والادّعاء الكاذب على كلام الله.

ولِنَرَ الآن موقف الرازي من موضوع الزيادة ووقوعها في القرآن الكريم: لا يُجيز الرازي وقوع الزيادة في القرآن الكريم إلاّ لضرورة، ولكنه لم يوضّح لنا ما هذه الضرورة ؟ فهو في كل موضع تذكر فيه الزيادة ينتصب معارضاً لهذه الفكرة راداً لها؛ والسبب في موقفه هذا ـ فيما يبدو ـ أن دلالة الزيادة كانت تقترن في ذهنه غالباً بالزيادة المعنوية لا اللفظية، فلا غرابة أَنْ لا يرتضي القول بها، ولم يجوّز وقوعها إلاّ لضرورة. وقد عبّر من هذه الفكرة بقوله: [987] "ما من حرف ولا حركة في القرآن إلاّ وفيه فائدة، ثم إن العقول البشرية تُدرك بعضها ولا تصل إلى أكثرها، وما أوتي البشر من العلم إِلاّ قليلاً".

فهو يرى أن للعقول البشرية حدّاً في إدراك كنه كلام الله تعالى، فلا يحقُّ لها أنْ تَصِفَ حرفاً ما بأنه زائد، لمجرد أنها لم تقف على حكمة ذكره. وقد تجلّى موقفه هذا في وقوفه عند عدة آيات مفسِّراً لها:

- ففي تفسيره لقوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ)[988] نقل عن أبي عبيدة قوله بزيادة (إذ)، ثم عقّبه بردّ الزجاج عليه، وهو بهذا يضعّف القول بزيادة (إذ).[989] وكان الطبري ـ كما مرّ آنفاً ـ قد نقد على أبي عبيدة رأيه هذا أيضاً.

([987]) التفسير الكبير 62/25.

([988]) آل عمران: 35.

([989]) التفسير الكبير 24/8، 47/8.

- وعند تفسيره لقوله تعالى: (قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ)[990] يصحّح القول بعدم زيادة (لا) فيقول: [991] "كلمة (لا) ههنا مفيدة وليست لغواً، وهذا هو الصحيح، لأن الحكم بأن كلمة من وكتاب الله لغو لا فائدة فيها، مُشْكِلٌ صعب".
- وعند تفسيره لقوله تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ)،[992] ردّ على أبي عبيدة قوله بزيادة (مِنْ) في هذه الآية، فقال: [993] "أما قوله: إنها صلة، فمعناه: الحكم على كلمة من كلام الله تعالى بأنها حشو، ضائعٌ فاسدٌ، والعاقل لا يجوّز المصير إليه من غير ضرورة». وهذا الذي نقله الرازي عن أبي عبيدة وأنكره عليه وارد في المجاز،[994] إلاّ أن أبا عبيدة لم يقل إنها صلة، بل قال إنها زائدة، ولكن الرازي لم يشأ أن ينقل كلامه بالزيادة تنزيها لكلام الله، فعبّر عنها بما عبّر به غيرُ واحد من النحاة الكوفيين وهو: (الصلة).
- وعند تفسيره لقوله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ)[995] قال: [996] "ذهب الأكثرون إلى أن (ما) في قوله: (فبما رحمة من الله) صلة زائدة، ومثله في القرآن كثير، كقوله: (عَمَّا قَلِيلٍ)،[997] و (جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ)،[998]

([990]) الأعراف: 12.

([991]) التفسير الكبير 31/14-32.

([992]) إبراهيم: 10.

([993]) التفسير الكبير: 94/1.

([994]) 336/1.

([995]) آل عمران: 159.

([996]) التفسير الكبير 62/9.

([997]) المؤمنون: 40.

(فَبِمَا نَقْضِهِمْ)، [999] (مِمّا خَطَايَاهُمْ). [1000] قالوا: والعرب قد تزيد في الكلام للتأكيد ما يُستغنى عنه، قال تعالى: (فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ) [1001] أراد: فلما جاء، فأكد بـ (أنْ)".

ولم يرتضِ الرازي هذا الذي قيل، وإنما ذهب إلى أصالة (ما) في الآية، وراح يتلمس لها وجهاً محتملاً مقبولاً يوافق أساليب العربية مُحللاً هذا الوجه الذي احتمله تحليلاً يبيّنه بجلاءٍ، فقال: [1002] "قال المحققون: دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز، وههنا يجوز أن تكون (ما) استفهاماً للتعجب، تقديره: فبأي رحمة من الله لنت لهم؟! وذلك لأن جنايتهم [1003] لما كانت عظيمة ثم أنه ما أظهر تغليظاً في القول، ولا خشونة في الكلام علموا أَنّ هذا لا يتأتى إلاّ بتأييد ربّاني وتسديد إلهي، فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد، فقيل: فبأي رحمة من الله لنت لهم: وهذا هو الأصوب عندي". وقد أثار هذا التأويل ـ الذي كان الدافع فيه الفرار من القول بزيادة (ما) في الآية الكريمة ـ تعليق كثير من النحاة والمفسرين فردّوا على الرازي رأيه هذا وناقشوه فيه.

وقبل أن أعرض لبيان آراء الذين ردّوا عليه، أود الوقوف عند نقل الزجاج للإجماع على أن (ما) زائدة في هذه الآية، للتأكيد، أي لتأكيد المعنى الذي دخلت

([998]) ص: 11.

([999]) النساء: 155.

([1000]) نوح: 25، وهي قراءة أبي عمرو وحده، وقرأ الباقون (خَطِيئَاتِهِمْ). ينظر: السبعة: ص653.

([1001]) يوسف: 96.

([1002]) التفسير الكبير 9/62-63.

([1003]) الكلام على المسلمين حين أدبر قسم منهم في معركة أحد.

عليه، فقد قال: [1004] "(ما) بإجماع النحويين ههنا صلة لا تمنع الباء من عملها فيما عملت. المعنى: فبرحمة من الله لنت لهم. إلاّ أن (ما) قد أحدثت بدخولها (توكيد المعنى)". والصحيح أن الإجماع غير منعقد على زيادة (ما) في هذه الآية، ولذلك نقد أبو الثناء شهاب الدين الآلوسي (ت 1270 هـ) على الزجاج هذا الزعم بقوله: [1005] "وحكى الزجاج الإجماع عليه، وفيه نظر، فقد قال الأخفش[1006] وغيره: يجوز أن تكون نكرة بمعنى شيء، و (رحمة) بدل منها، وجوّز أن تكون صفة لها". وذهب ابن كيسان (ت 299 هـ) إلى أن "(ما) نكرة في موضع جر بالباء، و (رحمة) بدل منها". [1007] فالرازي إذاً خالف الأكثرين في هذه المسألة، ولم يخالف الإجماع؛ لأنه لا إجماع عليها لمّا بينتُ آنفاً. ومع هذا فقد ردّ عليه غير واحد من النحاة المفسرين، فذهب القرطبي إلى تضعيف رأيه دون أن يصرّح باسمه، فقال: [1008] "وقيل: (ما) استفهام. والمعنى: فبأي رحمة من الله لنت لهم، فهو تعجب. وفيه بعد؛ لأنه لو كان كذلك لكان: (فبم) بغير ألف".

وعدّ أبو حيان تأويل الرازي (ما) في الآية تكلفاً لا مُسوّغ له، على أساس أنه لا أحد يقول بإهمالها، فقال: [1009] "زيادة (ما) للتوكيد لا ينكره في أماكنه من له أدنى تعلق بالعربية، فضلاً عن مَنْ يتعاطى تفسير كلام الله. وليس

([1004]) معاني القرآن وإعرابه 497/1.

([1005]) روح المعاني 706/1.

([1006]) لعله يريد الأخفش الأكبر أو الأصغر، إذ إن الأوسط قال بزيادتها. ينظر: معاني القرآن للأخفش الأوسط 220/1.

([1007]) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 248/4، وينظر: الياسري: أبو الحسن بن كيسان وآراؤه في النحو واللغة:ص209.

([1008]) نفسه.

([1009]) البحر المحيط 98/3.

(ما) في هذا المكان مما يتوهمه أحد مهملاً، فلا يحتاج ذلك إلى تأويلها بأن تكون استفهاما للتعجب". ومراد أبي حيان ـ فيما يبدو من كلامه ـ من عدم فهم أحد لها أنها مهملة، أنه لا أحد يقول بزيادتها المعنوية. ثم ردَّ هذا الرأي من جهة التخريج النحوي قائلاً: [1010] "ثم إن تقديره ذلك: فبأيّ رحمة، دليل على أنه جعل (ما) مضافة للرحمة. وما ذهب إليه خطأ من وجهين: أحدهما: أنه لا تضاف (ما) الاستفهامية، ولا أسماء الاستفهام غير (أيّ) بلا خلاف، و (كم) على مذهب أبي اسحق. [1011] والثاني: أنه إذا لم تصح الإضافة، فيكون إعرابها بدلاً. وإذا كان بدلا من اسم الاستفهام، فلابد من إعادة همزة الاستفهام في البدل". وكعادة أبي حيان في بعض من ينقد عليهم أقوالهم النحوية، نال من الرازي، وأظهره في هذا التأويل بمظهر المجترئ، فقال: [1012] "وهذا الرجل لحظ المعنى ولم يلتفت إلى ما تقرر في علم النحو من أحكام الألفاظ. وكان يغنيه عن هذا الارتباك والتسلق إلى ما لا يُحسنه والتسور عليه، قول الزجاج في (ما) هذه: إنها صلة فيها معنى التوكيد بإجماع النحويين". ونقل الزجاج الإجماع في هذه المسألة سَبَقَ نقاشه، فقد بيّنت أن هناك غير واحد من النحاة خالف في ذلك. وتابع ابن هشام (ت 761 هـ) أبا حيان في نقده للرازي، فقال: [1013] "وقال جماعة منهم الإمام فخر الدين في: (فبما رحمة من الله) إنها للاستفهام التعجبي، أي: فبأي رحمة. ويرده ثبوت الألف، وأن خفض رحمة حينئذ لا يتجه، لأنها لا تكون بدلا من (ما)؛ إذ المبدل من اسم الاستفهام نحو: (ما صنعت أخيراً أم شراً)......".

([1010]) نفسه.

([1011]) يقصد إبراهيم بن السري الزجاج (ت 311هـ)، إذ هذه كنيته التي اشتهر بها.

([1012]) نفسه.

([1013]) مغني اللبيب 331/1.

وتصدى الزركشي للرازي أيضاً، وكان ردّه يتسم بوضع النقاط على الحروف، كما يُقال. فذهب إلى أن الرازي جعل الزائد مهملاً، وليس الأمر كذلك "لأن الزائد ما أتي به لغرض التقوية والتوكيد، والمهمل ما لم تضعه العرب، وهو ضدّ المستعمل. وليس المراد من الزيادة ـ حيث ذكرها النحويون ـ إهمال اللفظ، ولا كونه لغوا، لتحتاج إلى التنكّب عن التعبير بها إلى غيرها، فإنهم إنما سمّوا (ما) زائدة هنا لجواز تعدّي العامل قبلها إلى ما بعدها لا لأنها ليس لها معنى، ...."[1014] من هذا يتضح لنا أَن رأي الرازي في (ما) هنا، لم يَلْقَ قبولاً لدى أكثر النحاة والمفسرين فنقدوا عليه رأيه هذا. ولكن مهما كان من أمر رأيه فهو اجتهاد منه أراد أن يُبعد به شبهة القول بزيادة هذه الأداة في القرآن الكريم. وقد بذل جهده، ولكل مجتهد نصيب.

ز- **الحذف والإضمار:** انعكست ثقافة الرازي الفلسفية على آرائه النحوية غالباً، ومع هذا فنحن نجد له آراء بعيدة عن المنهج الفلسفي المعياري، إذ نجده يميل إلى المنهج الوصفي في الدراسة، فيرفض التأويل بإخراج النصّ عن ظاهرة، ليتفق مع القواعد التي سبق للنحاة وضعها، والتي أخضعوا لها الأساليب التي لا تتفق معها، عن طريق تأويلها بضروب من التكلف في كثير من الأحيان. إن تخيّل مفردة محذوفة في جملة معينة مخالف لواقعها؛ لأن "واقع الجملة هو العلاقات بين أجزائها التي تظهر في السياق لا التي يفترضها التخيل."[1015] ومن هنا لم نعدم للرازي آراء يهاجم فيها التأويل النحوي حين لا تكون له ضرورة، إلاّ ضرورة الخضوع لفكرة العامل.

([1014]) البرهان 73/3.

([1015]) محمد عيد: أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث: ص215.

ولنبحث الآن مسائل يذهب فيها معظم النحاة إلى التقدير، في حين يميل الرازي إلى عدم التقدير فيها، وهي:

1- إضمار الفعل:

أ/ إضمار فعل في النداء: يُخَطِّئ الرازي الذين يقدرون فعلاً مضمراً في النداء، مستنداً في ذلك إلى عدّة أسس بعضها بلاغي، وبعضها منطقي، وبعضها أُسلوبي قائم على اختلاف التعابير والجمل، فيقول:[1016] "فأما الذين فسروا قولنا: يا زيد بـ (أنادي زيداً) أو (أخاطب زيداً)، فهو خطأ من وجوه: أحدها: إن قولنا: أنادي زيداً خبر يحتمل التصديق والتكذيب، وقولنا: يا زيد، لا يحتملها. وثانيهما: إنّ قولنا: يا زيد، يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال، وقولنا: أنادي زيداً، لا يقتضي ذلك. وثالثهما: إن قولنا: يا زيد، يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب، وقولنا: أنادي زيداً، لا يقتضي ذلك؛ لأنه لا يمتنع أن [أُخبر][1017] أنساناً آخر بأني أنادي زيداً. ورابعها: إنّ قولنا: أنادي زيداً، إخبار عن النداء، والإخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا: يا زيد فإذن قولنا: أنادي زيداً غير قولنا: يا زيد. فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول". ومن الأدلة التي عضد بها الرازي رأيه هذا قوله:[1018] "يصحُّ أن يقال: أنادي زيداً قائماً، ولا يصحُّ أن يقال: يا زيد قائماً" أي: صحة مجيء الحال بعد النداء وعدمه. وقد نسب ابن يعيش،[1019] والرضي،[1020] الرأي القائل بعدم تقدير فعل النداء إلى المبرّد. وما ذهبا إليه غير صحيح؛ لأن المبرّد صرّح بأن

([1016]) التفسير الكبير 83/2.

([1017]) في الأصل (يخبر).

([1018]) التفسير الكبير 39/1.

([1019]) شرح المفصّل 127/1.

([1020]) شرح الرضي على الكافية 346/1.

ناصب المنادى هو الفعل المضمر، فقال:[1021] "وانتصابه على الفعل المتروك إظهاره. وذلك قولك: يا عبد اللّه؛ لأن (يا) بدل من قولك: أدعو عبد اللّه، وأريد".

ويلحظ أن الرازي رفض التقدير من دون أن يبيّن رأيه في سبب نصب المنادى، إذ اختلف النحاة الذين ذهبوا إلى أن ناصب المنادى هو حرف النداء لا الفعل المقدّر على وجوه: فقال بعضهم: إن حروف النداء نصبت المنادى "على سبيل النيابة والعوض عن الفعل، فهو على هذا مشبه بالمفعول به لا مفعول به، وعليه الفارسي"،[1022] واستحسنه الشُّريشي (ت 685 هـ) في التعليقات الوفية.[1023] وقيل:[1024] "إن حروف النداء أسماء أفعال بمعنى: أدعو كـ (أفّ) بمعنى: أتضجّر، وليسَ ثَمَّ فعل مقدّر". وقيل: إن حروف النداء «أفعال» بذاتها.[1025] وذهب ابن كيسان وابن الطراوة إلى أن المنادى "مفعول به معنى، ولا تقدير".[1026] وعدم الإضمار الذي مال إليه الرازي هو الذي يوافق الدراسة الوصفية للغة، وهو المنهج الأمثل لدراستها.

ب/ إضمار فعل قبل جملة ابتدائية: ضعّف الرازي رأي من يقول: إنّ هناك إضماراً في قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)[1027] والتقدير: قولوا الحمد للّه؛ "لأن

([1021]) المقتضب 202/4، وقد أشار محقق الكتاب إلى هذه المسألة في هامش الصفحة نفسها.

([1022]) همع الهوامع 33/3.

([1023]) عبد القادر الهيتي: خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري: ص142-143.

([1024]) همع الهوامع 34/3.

([1025]) نفسه.

([1026]) حاشية الصبان 39/1. وينظر: أبو الحسن بن كيسان وآراؤه في النحو واللغة: ص127.

([1027]) الفاتحة: 2.

الإضمار إنّما يُصار إليه ليصحّ الكلام، وهذا الإضمار يوجب فساد الكلام".[1028] ثم شرح الرأي الذي اختاره وعضده من ثلاثة أوجه هي:[1029]

الأول: إن قوله (الحمد للّه) إخبار عن كون الحمد حقاً له، وهذا كلام تام لا يحتاج إلى إضمار. الثاني: إن قوله (الحمدُ للّهِ) يعني أنه مستحق للحمد بحسب ذاته العليّة وأفعاله، سواء حُمِدَ أم لا. الثالث: لا ينبغي للوالد أنْ يقول لابنه: اعمل كذا، لأنه يجوز أن لا يمتثل الولد فيأثم، بل عليه أن يقول: إنّ كذا وكذا يجب أنْ يُعمل، حتى إذا خالف الولد كان اثمه أقل، "فكذلك ههنا قال اللّه تعالى: (الحمدُ للّهِ) فمن كان مطيعا حَمِدَهُ، ومن كان عاصياً كان إثمه أقل".[1030]

2- إضمار متعلق الجار والمجرور: ذهب الرازي إلى أَنَّ الجار والمجرور نفسه هو الخبر، من دون أيّ تعلّق بمضمر، فعلاً كان أو وصفاً.[1031] ففي قولنا: زيد في الدار، يقول:[1032] "زيد: مبتدأ، والخبر ما دلّ عليه قولنا: (في)، إلاّ أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار، أو في المسجد، فأضيفت هذه الظرفية إلى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها. فإنْ قالوا: هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير: زيد استقرّ في الدار، وزيد مستقر في الدار، فنقول: هذا باطل؛ لأن قولنا: (استقرّ) معناه: حصل في الاستقرار، فكان قولنا: (فيه) يفيد حصولا آخر، وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار، وذلك يُفضي إلى التسلسل، وهو محال. فثبت أن قولنا: زيد في الدار، كلام تام، ولا يمكن تعليقه بفعل مضمر".

([1028]) التفسير الكبير 225/1.

([1029]) نفسه.

([1030]) نفسه.

([1031]) أي ما يقدر من مثل: (استقر) أو (كائن).

([1032]) التفسير الكبير 39/1.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الرازي هو الأسلم الذي يوائم المنهج الوصفي في دراسة اللغة، لأنه يتناول النصّ بظاهره، وما تؤدي إليه ألفاظه من دلالة في ضوء ترابطها، "فالاستقرار الذي قدره النحاة على أنه الخبر مرفوض؛ لأنه لا يفيد جديداً وهو عبث يطيل الكلام دون طائل. أما الظرف والجار مع مجروره فهما اللذان تتحقق بهما الفائدة، و[يصلا][1033] بالسامع إلى النتيجة المرجوة".[1034] ويُلحظ أنّ الرازي ذهب إلى أن الظرف هو الخبر، من دون الخوض في التفاصيل التي تمليها نظرية العامل. فهو قد سبق بهذا الرأي، ولكن الذين سبقوه لم يستطيعوا الفكاك من سيطرة نظرية العامل نهائياً، فذهبوا يبحثون عن عامل النصب في الظرف والجار والمجرور، فزعم الكوفيون أن شبه الجملة انتصب على الخلاف "فيكون العامل عندهم معنوياً، وهو معنى المخالفة التي اتصف بها الخبر، ولا يحتاج عندهم إلى تقدير شيء يتعلق به الخبر"[1035] وذهب ابن طاهر المتوفى في الربع الأخير من القرن السادس، وابن خروف (ت 609 هـ) إلى أَنَّ المبتدأ هو ناصب الظرف، وزعما أنه مذهب سيبويه، [1036] وعزاه إليه كذلك ابن ابي العافية.

أثر العقيدة في التوجيه النحوي

لا شك في أن عقيدة أيّ باحث ومذهبه قد يؤثران في بحثه لكثير من القضايا التي يتناولها، ولا سيما أولئك الذين عُنوا بالتأليف البلاغي والنحوي في تفسير القرآن الكريم، إذ أثّرت مذاهبهم بصورة أو أخرى في جوانب من بحوثهم

([1033]) في الأصل: (يصل).

([1034]) محمد صلاح الدين مصطفى: النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم 57/2.

([1035]) شرح الرضي على الكافية 243/1-244.

([1036]) مغني اللبيب 484/2.

وتأويلاتهم. فالزمخشري مثلاً يؤول عدداً من الآيات تأويلاً بلاغياً ونحوياً بما يُطابق عقيدته ومذهبه في الاعتزال، ولو أدّى به هذا التأويل إلى التكلف والتمّحل.[1037] الأمر الذي جعل غير واحد من علماء السُّنة وغيرهم يتصدى للردّ عليه، على نحو ما فعل ابن المنيّر المالكي (ت 683 هـ) في كتابه (الانتصاف في ما تضمّنه الكشاف من الاعتزال).[1038]

وإذا تتبعنا هذه القضية في كتب التفسير، وجدناها تسير في طريقين الأول يتصل بالتوجيه الإسلامي العام، والثاني بالتوجيه المذهبي الخاص. والذي يعنينا بيانه هنا، هو أثر العقيدة في توجيه الرازي النحوي من خلال تفسيره الكبير. ونحن نبحث في هذه المسألة علينا أن نتذكر أنه كان من كبار الأشاعرة في عصره في القرن السادس للهجرة وبداية السابع، فلا غرابة إذاً أن نلمح للعقيدة أثراً في تناوله لطائفة من المسائل النحوية وتوجيهه لها، وخاصة أنه يبحث هذه المسائل في تفسير للقرآن الكريم. ولم يقتصر هذا الأثر على المباحث النحوية بل نجده كذلك في المباحث اللغوية، [1039] وبصورة أشمل. وسأقتصر على بحث هذا الأثر في المجال النحوي؛ لأنه هو الذي يتعلق ببحثي، تاركاً البحث في الأثر نفسه في مسائل اللغة، لمن يبحث هذا الموضوع. ويُلحظ أنّ الرازي لا يبدو عليه التكلف في هذا الموضوع، بل يبدو ما يذهب إليه فيه مقبولاً لا تمحل فيه وسبب ذلك قدرته على إقناع خصمه، ومجابهته في ميدان علم الكلام، ولهذا لم يلجأ كثيراً إلى توجيه بحثه النحوي لخدمة عقيدته الخاصة، وإنما كان يتناولها غالباً في إطارها العقيدي الإسلامي

([1037]) مصطفى الجويني: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: ص147.

([1038]) طبع هذا الكتاب بهامش الكشاف، طبعة 1947.

([1039]) ينظر مثلا تأويله لقوله تعالى في سورة القيامة: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ). التفسير الكبير 30/228-229.

العام، يدفعه إلى ذلك شعوره بأنه مسلم ومفسّر، عليه أَن يؤكد قضايا العقيدة من خلال توظيف التأويل النحوي في ذلك من غير تكلّف.

وللنظر في طائفة من تأويلات الرازي النحوية لنقف على كيفية توظيفه لها لخدمة عقيدته فتقول:

1- يحرص الرازي على التوحيد من أن تمَّسه شائبة أو فكرة لا تليق بجلال اللّه سبحانه ووحدانيته، ولذا فهو يحاول التخلص من كل شيء يُوهم القدح في التوحيد، حتى ولو كان من طرف خفي. فمن هذا المنطلق يذهب إلى أنّ (لا) النافية للجنس لا خبر لها بل لها اسم فقط، في قوله تعالى: (وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)[1040] إذ يقول: [1041] "إنّ جماعة من النحويين قالوا: الكلام فيه حذف وإضمار، والتقدير: لا إلهَ لنا، أو لا إلهَ في الوجود إلاّ اللّه" ويرى: "أنّ هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق"،[1042] ويعلله بقوله: [1043] "وذلك لأنك لو قلت: التقدير أنه: لا إلهَ لنا إلاّ اللّه، لكان هذا توحيداً لإلهنا لا [توحيداً][1044] للإله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله: (إلهكم إله واحد) وبين قوله: (لا إله إلاّ هو) فرق، فيكون ذلك تكراراً محضاً، وأنه غير جائز". أو بعبارة أخرى: إِن قوله: (وإِلهكم إله واحد) هو توحيد لإلهنا نحن المخاطبين، وقوله: (لا إِله إِلاّ هو) توحيد لإله الوجود المطلق، وهو أيضاً إلهنا، إلاّ أن بين التعبيرين فارقاً؛ إذ الثاني أعمّ من الأول، فإذا قدّرنا خبراً لـ (لا) في

(1040) البقرة: 163.

(1041) التفسير الكبير 174/4، وينظر 147/14.

(1042) نفسه.

(1043) نفسه.

(1044) في الأصل: (توحيد).

قوله: (لا إله إلاّ هو)، وقلنا: لا إله لنا إلاّ الله، لكانت دلالة هذا الكلام كدلالة الأول، فيكون تكراراً، وهذا غير جائز على هذا النحو في كلام الله تعالى. ثم أبطل التقدير الثاني بطريقة فلسفية، فقال: [1045] "وأمّا لو قلنا: التقدير: لا إله في الوجود، فذلك الإشكال زائل، إلاّ أنه يعود الإشكال من وجه آخر؛ وذلك لأنك إذا قُلت: لا إله في الوجود، لا إله إلاّ هو، كان هذا نفياً لوجود الإله الثاني. أما لو لم يضمر هذا الإضمار، كان قولك: لا إله إلاّ الله، نفياً لماهيّة الإله الثاني. ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره، والإعراض عن هذا الإضمار أولى". ثم عزّز رأيه في نفي الماهية وجوازه بكلام عقلي فلسفي. [1046] وليس هذا الرأي الذي اختاره الرازي بمستغرب إذ إن "الاكتفاء بالاسم المرفوع العمدة يشيع في العبارة القرآنية"[1047] والرازي مفسّر، فلا غرابة أنْ يستلهم الأساليب القرآنية في بحثه النحوي.

ويبدو أنه كان مقتنعاً بهذا الرأي إلى حد كبير؛ إذ ذكره في عدد من كتبه الأخرى، مثل: (لوامع البينات)،[1048] و (عجائب القرآن).[1049]

وقد تعرض الرازي للنقد على رأيه هذا، إذ تصدى له الزركشي معتمداً على حجتين: إحداهما فلسفية، جرى فيها على ما جرى عليه الرازي من التعليل الفلسفي، والثانية: إعرابية نحوية. فأما الفلسفية فقد بناها على أن تقدير الخبر لا

([1045]) نفسه.

([1046]) نفسه.

([1047]) الجواري: نحو القرآن: ص23.

([1048]) ص124.

([1049]) ص121–122.

يعارض بحال نفي عمومية نفي كل إله سوى الله، فقال: [1050] "ولا معنى لهذا الإنكار، فان تقدير: (في الوجود) يستلزم نفي كل إله غير الله قطعاً، فإن العدم لا كلام فيه، فهو في الحقيقة نفي للحقيقة مطلقة لا مقيدة". أما الإعرابية فقوله: [1051] "ثم لا بدّ من تقدير خبر لاستحالة مبتدأ بلا خبر، ظاهراً أو مقدراً". وهذا مبني على أساس أنه لابدَّ لكل مبتدأ من خبر.

ثم أضاف الزركشي معتضداً بصنعة الإعراب وما تقرره من قواعد قائلاً: [1052] "وإنما يقدّر النحوي ليعطي القواعد حقها، وإنْ كان المعنى مفهوماً، وتقديرهم هنا أو غيره ليروا صورة التركيب من حيث اللفظ مثالاً، لا من حيث المعنى، ولهم تقديران: إعرابي: وهو الذي خفي على المعترض، ومعنوي: وهو الذي ألزمه، وهو غير لازم". وواضح أن الزركشي يفرّق بين قواعد النحو وبين معنى الكلام، مع أن الواجب أن تخضع القواد لدلالة الكلام، لا أن تتحكم هي فيه. ويُلحظ أن منهج الرازي كان على العكس، إذ أخضع قواعد النحو لخدمة المعنى.

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن الطراوة ذهب أيضاً إلى عدم التقدير في هذه المسألة، إلاّ أنه جعل الخبر هو (إلاّ للّه). وقد نقد عليه الزركشي رأيه هذا أيضا بحجة التغاير بين الاسم والخبر في التعريف والتنكير، بقوله: [1053] "كيف يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة؟!!" إذ لا يجوز ذلك إلاّ بتوفر أحد مسوغات الابتداء بالنكرة. [1054]

([1050]) البرهان 115/3، وكتابه الآخر: معنى لا إله إلاّ الله: ص80-81.

([1051]) نفسه.

([1052]) البرهان115/3-116.

([1053]) البرهان 116/3.

([1054]) ينظر: مغني اللبيب 520/2-525.

2- ومن تأويلاته النحوية في مسألة العقيدة ردّه على تأويلات المجسمة [1055] في محاولتهم لتجسيم الذات الإلهية المقدسة، ففي تفسيره لقوله تعالى: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ❖ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً)[1056] قال: [1057] "المجسمة تمسكوا بقوله: (إلى ربك). وكلمة (إلى) لانتهاء الغاية". أي إنّهم عدّوا (إلى) هنا دليلاً على الجسمية ـ سبحان اللّه عما يصفون ـ لأنها لانتهاء الغاية، وهذا يوحي بالمكانية والمكانية تعني لديهم الجسمية. فردَّ عليهم الرازي بقوله:[1058] "وجوابه: إلى حكم ربك، أو إلى ثواب ربّك، أو إلى إحسان ربك". فقدّر مضافاً لينفي عن اللّه سبحانه وتعالى فكرة التجسيم التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية التي تنطلق في هذه المسألة من آية محكمة هي: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).[1059]

ولا يكتفي الرازي بهذا الردّ القائم على أساليب العرب في الحذف، وهو من الأساليب البلاغية، بل يقرر المسألة من وجه آخر يلمح فيه الأثران: العقلي، والصوفي. فيقول: [1060] "والجواب الحقيقي المفرّع على القاعدة العقلية التي قررناها، أن القوة العقلية بسيرها العقلي تترقى من موجود إلى موجود آخر، ومن سبب إلى سبب حتى تنتهي إلى حضرة واجب الوجود، فهناك انتهاء الغايات وانقطاع الحركات".

([1055]) ويُسمّون المشبّهة: وهم الذين قالوا بأن الله تعالى جسم. وأن له أعضاء وأبعاضاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل 1/171-179.

([1056]) الفجر: 27-28.

([1057]) التفسير الكبير 31/178.

([1058]) نفسه.

([1059]) الشورى: 11.

([1060]) التفسير الكبير 31/178.

3- ويرفض الرازي فكرة الاستواء بمدلولها الظاهري المشعر بالتشبيه، ولذلك فهو يؤول قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ)[1061] بقوله: [1062] "الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب، وضده الاعوجاج، ولما كان ذلك من صفات الأجسام، فالله تعالى يجب أن يكون منزّهاً عن ذلك. ولأن في الآية ما يدل على فساده؛ لأن قوله: (ثم استوى) يقتضي التراخي. ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان، لكان ذلك حاصلاً أولاً، ولو كان حاصلاً أولاً لما كان متأخراً عن خلق ما في الأرض، ولكن قوله: (ثم استوى) يقتضي التراخي، ولما ثبت هذا وجب التأويل". فالرازي إذاً يوظف النحو من أجل الوصول إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى عن معنى الاستواء الحسّي، وذلك بتوظيف مدلول الحرف (ثم) الذي يدل على التراخي، كما هو معلوم من معناه، فيعمد إلى التأويل، ولا يرتضي الأخذ بظاهر دلالة (الاستواء) في الآية دفعاً للتشبيه.

4- ويدافع الرازي عن عصمة الأنبياء، فينفي عنهم كل ما يقدح في عصمتهم، وله كتاب في هذا الموضوع سماه: (عصمة الأنبياء)[1063] وقد اتبع في إثبات عصمة الأنبياء وسائل عديدة، منها التأويل النحوي. ففي قصة يوسف عليه السلام نجده ينفي عنه الهمّ السيئ في مراودة امرأة العزيز عن نفسها، فيقول:[1064] "إنّ يوسف عليه السلام كان بريئًا عن العمل الباطل، الهمّ المحرّم وهذا قول المحققين من المفسرين والمتكلمين، وبه نقول وعنه نَذُب".

([1061]) البقرة: 29.

([1062]) التفسير الكبير 2/154-155، هذا كلام الرازي، والأولى تفويض علم ذلك إلى الله سبحانه وتعالى. وأبرأ إلى الله سبحانه وتعالى من كل اعتقاد لا يرضاه.

([1063]) سبق ذكره مع كتبه المطبوعة.

([1064]) التفسير الكبير 18/115.

ولذا فهو يختار الرأي القائل بأن جواب (لولا) مقدّم عليها وليس محذوفاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾،[1065] فيقول:[1066] "لا نسلّم أن يوسف عليه السلام همّ بها، والدليل عليه: أنه تعالى قال: (وهم بها لولا أن رأى برهان ربه). وجواب (لولا) ههنا مقدّم، وهو كما يقال: قد كُنتَ من الهالكين لولا أَنَّ فلانا خلّصك". ثم ذكر أن الزجاج لم يرتضِ هذا الجواب، وطعن فيه من وجهين: الأول: أن تقديم جواب (لولا) شاذ. والثاني: أن جواب (لولا) يقترن باللام، وههنا ليس كذلك.

وأجاب الرازي عن الاعتراض الأول، بقوله:[1067] "نسلّم أن تأخير جواب (لولا) حسن جائز، إلاّ أن جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب". ومعنى هذا أنه لم يَرَ تقديم جواب (لولا) عليها شاذاً، بل هو جائز.

وأجاب عن الثاني، بقوله:[1068] إن "ذكر جواب (لولا) باللام جائز، أما هذا [فلا][1069] يدل على أن ذكره بغير اللام لا يجوز". إي إنه لا يرى وجوب اقتران الجواب باللام، بل هو عنده جائز. وذكر المُرادي:[1070] بأنه "سوّى بعضهم بين حذف اللام وإثباتها في (لو) و (لولا)"، ويبدو أن الرازي منهم.

وأشار المُرادي[1071] أيضاً إلى جواز عدم اقتران جواب (لولا) باللام، إذا كان الكلام مثبتاً، كقول الشاعر:

([1065]) يوسف: 24.

([1066]) التفسير الكبير 117/18، وعصمة الانبياء: ص59.

([1067]) نفسه.

([1068]) نفسه.

([1069]) في الأصل: (لا)

([1070]) الجنى الداني: ص542.

([1071]) الجنى الداني: ص541.

لولا الحياء وباقي الدين عبْتُكُما   ببعض ما فيكما إذ عبْتُما

ثم احتج الرازي لرأيه في جواز تقديم جواب (لولا) عليها بنص من القرآن الكريم فقال: [1072] "ثم أنا نذكر آية أخرى تدل على فساد قول الزجاج في هذين السؤالين: وهو قوله تعالى: (إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا)" [1073] وبذلك قطع الحجة التي ذهب إليها الزجاج من أن تقديم جواب (لولا) عليها شاذ بهذا النص القرآني الصريح الذي يدل على أن عدم الإبداء كان بسبب ربط الله تعالى على قلب أم موسى عليه السلام. ثم عزّز رأيه بتعليل هذا الأسلوب مستنداً في ذلك إلى القاعدة التي تقول عدم التقدير أسلم من التقدير، فقال: [1074] (لولا) تستدعي جواباً، وما ذكر يصلح أن يكون جواباً لها، وهو أفضل من الإضمار، لأن الإضمار خلاف الأصل.

وأضاف إلى ذلك حجة أخرى، وهي عدم تعيين المضمر تعييناً يقينياً؛ إذ لو سلّمنا أن جواب (لولا) محذوف، فان هناك عدداً من الإضمارات يحسن إضمار كلّ واحد منها، وليس إضمار بعضها أولى من إضمار الباقي، فظهر أن القول بتقديم جواب (لولا) عليها في هذه الآية أرجح.

5- إنّ ما سبق من الكلام كان متعلقاً بعقيدة الرازي بوصفه مُسلماً، وأما ما يتعلق بعقيدته الخاصة أشعرياً، فلا نجده مكثراً من الجدل النحوي فيه لنصرة مذهبه، بل نجده مقتصداً فيه. وهو في كل ذلك يشعرنا بتمكنه من علم الكلام، فهو ينازل خصومه في ميدان الفلسفة وعلم الكلام وكأنه لا يرى ضرورة لتأويل النصوص القرآنية لدعم مذهب معين، حتى ولو كان مذهبه.

(1072) التفسير الكبير 117/18.

(1073) القصص: 10.

(1074) التفسير الكبير 118/18.

فعند تفسيره لقوله تعالى: (وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا)[1075] قال:[1076] "(رهبانية) منصوبة بفعل مضمر يفسّره الظاهر، تقديره: ابتدعوا رهبانية ابتدعوها. وقال أبو علي الفارسي: (الرهبانية) لا يستقيم حملها على (جعلنا)؛ لأن ما يبتدعونه هم لا يجوز أن يكون مجعولاً لله تعالى. وأقول: هذا كلام إنما يتمّ لو ثبت امتناع مقدور بين قادرين ومن أين يليق بأبي علي أنْ يخوض في أمثال هذه الأشياء؟!".

ويلحظ أن الرازي يستكثر على أبي علي الخوض في مسألة عقيدية، مع فضل أبي علي ومكانته، وهذا عين ما رمى به أبو حيان الفخر الرازي في عدد من آرائه النحوية، إذ كان يرى أن الرازي مجترئ على هذا العلم. وهذا وذاك لا شك مما يقع للأقران من أهل العلم، وإنْ تباينت عصورهم.

وقد لحظ الرازي أن أبا علي الفارسي حاول أن يعضد عقيدته في مسألة الاختيار، إذ هو معتزلي،[1077] والمعتزلة تذهب إلى أَنّ الإنسان "خالق لأفعاله خيرها وشرها"،[1078] ولذا فقد استند إلى التأويل النحوي ليوائم عقيدته في حريّة الاختيار. وذلك من خلال عدم إعمال كلمة (رهبانية) لـ (جعلنا)، لأن في هذا جبراً؛ وهو يخالف عقيدة الاعتزال. ويلحظ أنَّ الرازي لم يلجأ إلى التأويل لدعم عقيدته، إذ لو فعل ذلك لذهب إلى أن (رهبانية) متعلقة بـ (جعلنا). بل نلحظه يربط هذه المسألة بأصلها العقيدي، وكأنه بهذا يطلب من المخالف أن يناقشه في علم الكلام، لا أن يلجأ إلى التأويل.

([1075]) الحديد: 27.

([1076]) التفسير الكبير 245/29.

([1077]) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص131.

([1078]) الملل والنحل 45/1.

6- وكان الرازي على علاقة حسنة بالمتصوفة، وقد مرّ بنا في الفصل الأول أنه كان يطلق عليهم تسمية: (أصحابنا). وكل من يقرأ تفسيره أو كتابة (لوامع البينات) يلمس فيهما هذه الروح واضحة، ويلحظ الاتجاه إلى التصوف، والميل إلى المتصوفة جليّاً. لذا فلا غرابة أنْ نجد لذلك كله أثراً في توجيهه النحوي على نحو ما يبدو في تفسيره: (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ)،[1079] إذ بيّن السبب في مجيء الحرف (عَن) بدل (من) بقوله:[1080] "والذي أقوله: إِن كلمة (عن) وكلمة (من) متقاربتان، إلاّ أن كلمة (عن) تُفيد البعد، فإذا قيل: جلس فلان عن يمين الأمير، أفاد أنه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضَرْب من البُعد، فقوله: (عن عباده) يفيد أَنّ التائب يجب أن يعتقد في نفسه أنه صار مُبعداً عن قبول اللّه تعالى له بسبب ذلك الذنب، ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه، وبعّده عن حضرة نفسه، فلفظة (عن) كالتنبيه على أنه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب". وهكذا فرّق الرازي بين (عن) و (من) بهذه الروح التي تبدو عليها السمة الصوفية العرفانية، وإلاّ فإن كبار النحاة لا يجدون بينهما فرقاً في هذه الآية. فابن هشام[1081] مثلاً يرى أَنّ (عن) مرادفة لـ (من) في هذه الآية.

ولم يقتصر موقف الرازي في مسائل التأويل النحوي لعضد العقيدة على ما مرّ سابقاً، بل إن من تعليلاته النحوية ما يأتي ملائماً لعقيدته الدينية، من مثل تجويزه أنْ تكون الألف واللام في كلمة (الشيطان) للجنس وللعهد أيضاً،

([1079]) التوبة: 104.

([1080]) التفسير الكبير 186/16.

([1081]) مغني اللبيب 159/1.

ويقدم لذلك تعليلاً لم نعهده في الكتب التي سبقته، فيقول: [1082] "أدخل الألف واللام في الشيطان تعريفاً للجنس، لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية، بل المرئي ربّما كان أشد .... وأما إنْ جعلنا الألف واللام للعهد، فهو أيضاً جائز؛ لأن جميع المعاصي برضى هذا الشيطان، والراضي يجري مجرى الفاعل له، وإذا استبعدت ذلك فأعرفه بالمسألة الشرعية، فإن عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة للمقتدي من حيث رضي بها وسكت خلفه". ويقصد بالشيطان المرئي، المتمردين من البشر، الذين لا يخضعون لمنهج اللّه، من الإيمان به والعمل بشريعته. ويمكن أن نتبين هذا الموقف ثانية في تفسيره لقوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ❖ اللَّهُ الصَّمَدُ)، [1083] إذ تساءل: لِمَ جاءت كلمة (أحد) منكّره، وكلمة (الصمد) معرّفة؟ ثم أجاب عن هذا التساؤل قائلاً: [1084] "الغالب على أكثر أوهام الخلق أن كل موجود محسوس، وثبت أن كل محسوس فهو منقسم، فإذاً ما لا يكون منقسماً لا يكون خاطراً [ببال] [1085] أكثر الخلق. وهذا كان معلوماً للعرب، بل لأكثر الخلق، على ما يقال: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ). [1086] وإذا كانت الأحديّة مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق، وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق، لا جرم جاء لفظ (أحد) على سبيل التنكير، ولفظ (الصمد) على سبيل التعريف". فهو يريد أن الأحدية مجهولة لدى أكثر الخلق. فنكّرت تنكير الشيء المبهم الذي لا يُعرَف، والصمدية وهي القصد إلى اللّه تعالى

([1082]) التفسير الكبير 95/1.

([1083]) الإخلاص: 1-2.

([1084]) التفسير الكبير 182/32-183.

([1085]) في الأصل: (بيان).

([1086]) الزخرف: 87.

بالحوائج، [1087] معلومة حتى لدى الجاهليين المنكرين للتوحيد؛ ولذلك عرّفت.

ما تفرّد به من آراء نحوية

إذا رسخت قدم النحوي في علم النحو، واستوعب مادته وعرف أصوله وقواعده الكلية، وأطّلع بشكل مستفيض على جزئيات هذا العلم، بدا أمامه باب الاجتهاد مفتوحاً، وصار مطواعاً له. وأمارة هذا الاجتهاد ترجيح رأي على آخر، وعضد الرأي الجديد والقول الصائب السديد بأدلة جديدة، أو استنباط قاعدة جديدة تضاف إلى البناء النحوي. وبقدر ما يضيف النحوي من لبنات إلى صرح النحو تبرز مكانته، ويمتاز من غيره من النحاة. وكان للرازي اجتهاد في ترجيح عدد من الآراء على غيرها، وقد عرضت لهذه الآراء فيما سلف، وأودّ هنا أن أقف عند آرائه التي تفرّد بنها وأضافها إلى صرح النحو العظيم، وهي:

أ- القول بتمام (كان): ذهب الرازي إلى أن (كان) فعل تام، وليس بناقص، مخالفاً بذلك جمهور النحاة. وقد عبّر عن رأيه هذا بقوله: [1088] "الذي أقول به وأذهب إليه أَن لفظة (كان) تامة مطلقاً.... وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه". ويبدو أنه كان مقتنعاً برأيه هذا إلى حد كبير، إذ تناوله بالبحث في ثلاثة مواضع، وفي مواطن مختلفة. [1089] وقد بنى رأيه هذا على أساسين اثنين: أحدهما: أَنَّ (كان) تدل على حدث وزمان، فهي فعل بهذا الاعتبار؛ لأن الفعل يدلّ

([1087]) الراغب: المفردات في غريب القرآن: ص286.

([1088]) التفسير الكبير 38/1.

([1089]) التفسير الكبير 38/1، 129/1، 100/7.

على حدث مقترن بزمان. فإذا قلنا إنّ (كان) فعل، وجب أن تكون فعلاً تاماً لا ناقصاً؛ وذلك لتضمنها عنصري الفعل.

الثاني: إذا قلنا إنّ كان ناقصة وليست تامة، فإن هذا يقتضي كونها حرفاً لا فعلاً، وهذا ما لا يقول به جمهور النحاة. (1090)

ولنستمع إليه يعلن عن رأيه فيقول: (1091) "واعلم أني حين كُنت مقيماً بخوارزم، وكان هناك جمع من أكابر الأدباء، أوردت عليهم إشكالاً في هذا الباب، فقلت: إنكم تقولون إن (كان) إذا كانت ناقصة إنها تكون فعلاً، وهذا محال؛ لأن الفعل ما دلّ على اقتران حدث بزمان. فقولك: (كان) يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة. فهذا الدليل يقتضي أنها إنْ كانت فعلاً كانت تامة لا ناقصة وإنْ لم تكن تامة لم تكن فعلاً البتة، بل كانت حرفاً، وأنتم تنكرون ذلك".

ويبدو أنّ هذا الذي ذهب إليه الرازي أثار النحاة من حوله وهم الذين سماهم (أكابر الأُدباء)، فشرعوا في تصنيف الكتب للردّ عليه. وقد صوّر لنا ذلك بقوله: (1092) "فبقوا في هذا الإشكال زماناً طويلاً، وصنّفوا في الجواب عنه كتباً، وما أفلحوا فيه".

ويبدو أن تفكيره في ماهية (كان) لم ينقطع، وأنه بقي يقلب النظر في هذا الموضوع طويلاً، حتى انتهى إلى ما يعزّز رأيه ويوضحه في آن واحد، فقال: (1093) "ثم انكشف لي فيه سرّ أذكره ههنا وهو: أن (كان) لا معنى له إلا

(1090) نسب القول بحرفية (كان) إلى المبرّد والزجاجي، ينظر: همع الهوامع 28/1.

(1091) التفسير الكبير 100/7-101.

(1092) التفسير الكبير 101/7.

(1093) نفسه.

حَدَثَ، ووقع، ووجد. إلاّ أن قولك: وجد وحدث على قسمين: أحدهما: أن يكون المعنى: وجد وحدث الشيء كقولك: وُجِدَ الجوهر، وحدث العرض والثاني: أنْ يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء. فإذا قلت: كان زيدٌ عالماً، فمعناه: حَدَث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم. والقسم الأول هو المسمى بـ (كان) التامة، والقسم الثاني هو المسمّى بـ (الناقصة). وفي الحقيقة فالمفهوم من (كان) في الموضعين هو الحدوث والوقوع".

ثم وضّح الفرق في معنى (الحدوث) في الموضعين بقوله: [1094] "إلاّ أَنّه في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه، فلا جرم كان الاسم الواحد كافياً والمراد في القسم الثاني: حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً، فلا لابدّ فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر وهذا من لطائف الأبحاث". وبعد أن قرر ذلك نفى أن تكون (كان) حرفاً بقوله: [1095] "وإِنْ قلنا إنه ليس بفعل بل حرف، فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والأمر؟" وتجدر الإشارة بعد هذا إلى أنَّ البصريين والكوفيين اختلفوا في سبب نصب الاسم الثاني بعد كان، فذهب الكوفيون إلى أنه نُصب على الحال، وذهب البصريون إلى أنه انتصب انتصاب المفعول.[1096]

وقد اختار الدكتور مصطفى جواد رأي الكوفيين، ورأى أنْ يُحذف من النحو باب الأفعال الناقصة بناءً على هذا، قصداً للتسهيل وإدخالاً للخاص تحت العام، [1097] إلاّ أنه مع هذا كان لا يقول بتمامها.

([1094]) نفسه.

([1095]) نفسه.

([1096]) الإنصاف 821/2.

([1097]) محمد البكاء: مصطفى جواد وجهوده اللغوية: ص108.

إلاّ أنّ الدكتور إبراهيم السامرائي ذهب إلى القول بتمام (كان) لاحتوائها على عنصري الفعل: الزمان والحدث، فقال: [1098] "إنّ هذه الأفعال لا تختلف عن أفعال العربية الأُخرى في شيء من عناصر الفعلية، وهو الدلالة على الحدث المقترن بزمان ما، ولا نستطيع سلب الحدث من هذه المواد فتصبح كأنها المواد الجامدة". ويُلحظ أَنّ الفكرة الأساسية في مسألة تمام (كان) مشتركة بين ما ذهب إليه الرازي وما توصل إليه السامرائي. ويبدو أن السامرائي لم يقف على رأي الرازي في هذا الموضوع، وإلاّ لأشار إليه.

ب- **دلالة (من) على التمييز:** ذهب الرازي في كتابه (المحصول) إلى أنّ الحرف (مِنْ) لا يدل إلاّ على معنى واحد هو التمييز، وإنْ كان يرد في الكلام لمعان مثل: "ابتداء الغاية، كقولك سرت من الدار إلى السوق. والتبعيض كقولك: باب من حديد [1099] والتبيين كقوله تعالى: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ)، [1100] وقد تجيء صلة في الكلام كقولك: ما جاءني من رجل. [1101] ثم علل ما ذهب إليه من أنها يُراد بها التمييز، بقوله: [1102] "والحق عندي أنها للتمييز، فقولك: سرت من الدار إلى السوق، ميّزت مبدأ السير من غيره، وقولك: باب من حديد، ميّزت الشيء الذي يكون منه الباب من غيره، وقوله عز وجل: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ) ميّزت الرجس الذي اجتنابه من غيره، وكذلك قولك: ما جاءني من أحد،

([1098]) الفعل زمانه وأبنيته: ص56-57.

([1099]) هذا المثال ليس دقيقا، فقد قال ابن يعيش: «وكونها لتبيين الجنس كقولك: ثوب من صوف، وخاتم من حديد. وربّما أوهم هذا الضرب التبعيض)) شرح ابن يعيش 12/8. فيبدو أن الرازي قد وهم فيه.

([1100]) الحج: 30.

([1101]) المحصول 1 : 1 : 529-530.

([1102]) المحصول 1: 1: 530.

ميّزت الذي نفيت عنه المجيء". ويبدو أَنّ الرازي غيّر رأيه هذا في تفسيره بعد ذلك، إذ كان قد صنف المحصول قبلَه بعشرين عاماً.[1103] وهي مدة كافية لأن يعيد المرء النظر في آرائه التي قالها فيثبتها أو ينفيها أو يعدل فيها. فنحن لا نجد لهذا الرأي أثراً في التفسير برغم أنه عرض لهذه المسألة فيه، فقال: [1104] "كلمة (من) وَردَت على وجوه أربعة: ابتداء الغاية، والتبعيض، والتبيين والزيادة".

ج- **تنوع دلالة فاء العطف:** تكلم النحاة [1105]على دلالة الفاء على التعقيب، وعلى كيفية هذه الدلالة أما الرازي فقد قسّم هذه الدلالة على ثلاثة أقسام: تعقيب زماني، وتعقيب ذهني، وتعقيب قولي، فقال: [1106] "الفاء في الأصل للتعقيب على وجوه ثلاثة: منها التعقيب الزماني للشيئين اللذين لا يتعلق أحدهما بالآخر عقلاً، [كقولك]:[1107] قعد زيد فقام عمرو، لمن سألك عن قعود زيد وقيام عمرو، وأنهما كانا معاً أو متعاقبين، ومنها التعقيب الذهني: للذين يتعلق أحدهما بالآخر، كقولك: جاء زيد فقام عمر إكراماً له، إذ يكون في مثل هذا قيام عمرو مع مجيء زيد زماناً، ومنها التعقيب في القول، كقولك: لا أخاف الأمير فالملك فالسلطان، كأنك تقول: أقول لا أخاف الأمير، وأقول لا أخاف الملك، وأقول لا أخاف السلطان".

وهذا التقسيم نابع من ملاحظة النصوص وإعادة النظر في القواعد التي استنبطها النحاة. ولا شك أنّ الولع بالتقسيم إنما هو وليد القوة الذهنية المنطقية،

([1103]) إذ ألّف المحصول سنة 575هـ، في حين اوّل تأريخ يصادفنا في تفسيره هو سنة595هـ.

([1104]) التفسير الكبير 100/1.

([1105]) الجنى الداني: ص121، ومغني اللبيب 174/1.

([1106]) التفسير الكبير 115/29.

([1107]) في الأصل: (كقوله).

وهي قدرة أوتي منها الرازي قدراً كبيراً، إذ كان فيلسوفاً ومتكلماً وأصولياً. وقد انعكست هذه القوة الذهنية على البحث النحوي عنده.

د- **اسم الإشارة (ذلك) على القريب وضعاً:** يرى الرازي أن اسم الإشارة (ذلك) يدلّ على الإشارة إلى القريب بأصل الوضع، فعند تفسيره لقوله تعالى: (آلم ❖ ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ)[1108] جوّز أن تكون (ذلك) للإشارة إلى القريب في أصل الوضع. وهو بهذا يخالف جمهور النحاة، إذ على الرغم من أنه مسبوق بالقول بأن دلالة (ذلك في هذا الموضع تماثل دلالة (هذا)،[1109] إلاّ أنه لم يُسبق بالقول ـ فيما يبدو للباحث ـ بأن (ذلك) تفيد الإشارة للقريب في أصل الوضع اللغوي. وقد علّل رأيه بتحليل لغوي دقيق قائلاً: [1110] "لا نسلّم أَنّ لفظة (ذلك) لا يُشار بها إلا إلى البعيد، بيانه أن (ذلك) و (هذا) حرفا إشارة، وأصلهما (ذا)؛ لأنه حرف للإشارة، قال تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا)[1111] ومعنى(ها) تنبيه، فإذا قرب الشيء أُشير إليه، فقيل: هذا، أي: تنبه أيها المخاطب لما أشرتُ إليه، فإنه حاضر لك بحيث تراه، وقد تدخل الكاف على (ذا) للمخاطبة، واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل: (ذلك، فكأن المتكلم بالغ في التنبيه لتأخر المشار إليه عنه".

وانتهى من هذا التعليل والتحليل إلى أن هذه الكلمة تدلّ أصلاً على القرب، وإنما صارت تدل على البعد بعرف الاستعمال، فقال: [1112] "فهذا يدلّ على أن لفظة (ذلك) لا تفيد البعد في أصل الوضع، بل (اختصت)[1113] في العرف

([1108]) البقرة: 1-2.

([1109]) مجاز القرآن 28/1، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج 30/1.

([1110]) التفسير الكبير 13/2.

([1111]) البقرة: 245.

([1112]) التفسير الكبير 13/2.

([1113]) في الأصل (اختص) والسياق يقتضي تأنيث الفعل.

بالإشارة إلى البعيد للقرينة التي ذكرناها، فصارت كالدابة، فإنها مختصة في العرف بالفرس، وإنْ كانت في أصل الوضع متناولة لكل ما يدبّ على الأرض. وإذا ثبت هذا فنقول. إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع العرفي، وحينئذ لا يفيد البعد ؛ ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر". وعندما عرض أبو الثناء شهاب الدين الآلوسي لتفسير هذه الآية لم يُخْفِ استغرابه لرأي الرازي هذا، بل عدّه متفرداً ومخالفاً لما عليه النحاة ولكن لم يبخس صاحبَهُ حقّه، إذ قال: [1114] "وقول الإمام الرازي: إنّ (ذلك) للبعيد عرفاً لا وضعاً، فنحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوي لا العرفي، مخالف لما نفهمه من كتب أرباب العربية، وفوق كل ذي علم عليم".

إن التأمل في هذا الذي ذهب إليه الرازي يدلّنا على مسلك آخر اتبعه لينفذ من خلاله إلى آراء جديدة، وهذا المسلك هو ملاحظة الاختلاف بين الأصل اللغوي والمفهوم العرفي للكلمة.

هـ- سبب منع (أشياء) من الصرف: مرّ بنا أنّ الرازي وافق البصريين في أنّ وزن أشياء (لفعاء) وانطلاقاً من هذا الاختيار راح يعلل سبب منع هذه الكلمة من الصرف، فأضاف تعليلين جديدين في هذه المسألة، إذ قال [1115] إنّ وزن أشياء (لفعاء) "وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه، واحد منها مذكور، واثنان خطرا ببالي. أما الأول وهو المذكور: فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن (فعلاء) مثل حمراء، لا جرم لم تنصرف كما لم [تصرف][1116] حمراء. والثاني: أنها لمّا كانت في الأصل (شيئاء) ثم جعلت (أشياء) كان ذلك تشبيهاً بالمعدول كما في

(1114) روح المعاني 90/1.
(1115) التفسير الكبير 105/12.
(1116) في الأصل: (ينصرف).

عامر وعمر، وزافر وزفر. والعدل أحد أسباب منع الصرف. والثالث: وهو أنا لما قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله، [1117] والكلمة من حيث أنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف كلمة، ونصف الكلمة لا يقبل الإعراب، ومن حيث إنّ ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية، بل ألصقناه بأولها، كانت الكلمة كأنها باقية بتمامها، فلا جرم منعناه بعض وجوه الإعراب دون بعض، تنبيها على هذه الحالة. فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام".

مؤاخذات على منهجه وآرائه النحوية

إنّ تفسير الرازي كان مفاجأة لمعاصريه، إذ إنه أوّل مفسّر من أهل السنة والجماعة بحث مسائل العقيدة والكلام والفلسفة والطبيعة بهذه السَّعة وهذا الشمول في تفسير، مما جعلهم يقولون عنه: فيه كل شيء إلاّ التفسير، كما سبقت الإشارة إليه. وقد تعرّض الرازي شأن أي مفسّر لنقد تفسيره، وبما أن الآراء النحوية المبثوثة في التفسير هي جزء منه، فقد تعرضت هي الأخرى للنقد. وسأذكر هنا ما أخذه عليه النحاة والمفسرون في بحثه النحوي، وما بدا لي أنه مأخذ عليه.

أ- الصبغة الفلسفية في مباحثه النحوية: مَن يطالع تفسير الرازي يرى أنّ الصبغة العقلية والفلسفية ظاهرة جداً في مادته. وكان النحو من المواد التي اصطبغت بها؛ إذ تأثر البحث النحوي عنده بها، فصرنا نجد المصطلحات الفلسفية منثورة في مباحث النحو، مثل: الجوهر، والعرض، والماهية، والمؤثر. وكذلك التعليلات الفلسفية كالقول: بأن ما بالذات لا يزول بالعرض، أو أن هذا يفضي إلى التسلسل أو الدور ...... وغير ذلك من مصطلحات الفلسفة وتعابيرها.

([1117]) لأن وزن أشياء عندهم فعلاء، فكأنهم استثقلوا اجتماع همزتين في آخر الكلمة، فنقلوا الأولى إلى أوله، فأصبحت: (لفعاء).

ولم يقتصر الأمر على مصطلحات مبثوثة هنا أو هناك، بل إن تقريره لعدد من مسائل النحو أضحى قائماً على اعتماد الفلسفة والبحث العقلي ففي تقريره لمسألة جواز الإخبار عن الفعل بالفعل يبدو هذا الأثرُ واضحاً، ذلك أنه استدل لرأيه بعدة مسائل، قال في الثالثة منها: [1118] "الثالث: فأن قولنا: (الفعل لا يُخبر عنه) إِخبار عنه بأن لا يخبر عنه، وذلك متناقض، فإنْ قالوا: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ، فنقول: قد أجبنا على هذا السؤال، فإنا نقول: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إنْ كان اسماً فهو باطل، لأن كل اسم مخبر عنه، وأقل درجاته أَنْ يخبر عنه بأنه اسم، وإنْ كان فعلاً فقد صار الفعل مُخبَراً عنه".

وقال في الخامسة: [1119] "الخامس: الفعل أما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص. وإما أنْ يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة، فإن كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلاً على المعنى، وإنْ كان الثاني فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة، فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام". إنّ هذين الدليلين وما يماثلهما غريبان حقاً عن البحث النحوي، وقد شعر الرازي، بهذا كما يبدو من كلامه.

وقد مرّ بنا أنه لا يقدّر خبراً لـ (لا) النافية للجنس في (لا إله إلاّ اللّه)، ومما استدلّ به على جواز ذلك هو جواز نفي الماهية، فقال: [1120] "فإنْ كانت الماهية قابلة للنفي والرفع. فحينئذ يمكن صرف كلمة (لا) في قولنا: (لا إله إلاّ اللّه) إلى هذه الحقيقة، وحينئذ لا يحتاج إلى التزام الحذف والإضمار الذي يذكره النحويون، فهذا كلام عقلي صرف وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون".

([1118]) التفسير الكبير 33/1.

([1119]) نفسه.

([1120]) التفسير الكبير 148/14.

على أن القول بوضوح النزعة الفلسفية في مباحثه النحوية لا يعني أن ذلك سائد في آرائه النحوية كلها، إذ بيّنت فيما سبق أنّ له آراء نحوية تتفق مع المنهج الوصفي، وخاصة في مسألة الحذف والإضمار.

وكم كنّا نودّ لو ابتعد عن هذا المنهج العقلي في بحثه لمسائل النحو، أو اقتصد به، إلاّ أنه مع ذلك يمكن الاعتذار عنه بأن ثقافتة العقلية والفلسفية كانت واسعة، ومؤثرة في أبحاثه كلها، والنحو هو أحد الأبحاث التي تناولها في تفسيره. وليس من العلمية والعدل في شيء أن نفصل بين منهج مادة النحو عن منهج التفسير بأكمله، بل علينا أنْ ننظر لمباحث النحو في إطار التفسير كله، لا أن نجردها وحدها ثم نحكم عليها، فإنّ هذا لا يتفق مع المنهج العلمي في شيء.

ب- دعوى الإجماع: يبدو الرازي متساهلاً في إطلاق لفظ (الاتفاق) الدّال على الإجماع في مواضع. وكان المؤمل فيه أنْ يكون دقيقاً في ذلك؛ لأن إطلاق مثل هذه اللفظ يحتاج إلى دراسة لأقوال كل الذين سبقوه ليتسنّى له الدقة في نقل الإجماع إلى إثبات مسألة أو نفيها. وقد لقي لهذا السبب نقداً على موقفه هذا من لدن عدد من النحاة وردّوا عليه قوله: ويمكن أنْ نتبين ذلك في مواضع من تفسيره. فقد قال:[1121] مثلاً عند كلامه على (رُبَّ): "اتفقوا على أَنّ (ربّ) موضوعة للتقليل". والصحيح أن هناك اختلافاً في معناها، إذ حكى المرادي الاختلاف فيها على سبعة أقوال.[1122] مما حَعَل أبا حيان على الاعتراض عليه بقوله:[1123] "ودعوى أبي عبد الله الرازي الاتفاق على أنها موضوعة للتقليل باطلة". ونقل الرازي[1124]

([1121]) التفسير الكبير 152/19.

([1122]) الجنى الداني: ص417-418.

([1123]) البحر المحيط 442/5.

([1124]) التفسير الكبير 153/19.

الاتفاق على أَن (ربّما) مختصة بالدخول على الماضي وأنه لا يكاد يستعمل المستقبل بعدها، فاعترض عليه أبو حيان قائلاً: [1125] "بل قد تدخل على المستقبل لكنه قليل بالنسبة إلى دخولها على الماضي .... وقول أبي عبد الله الرازي أنهم اتفقوا على أن كلمة (ربّ) مختصة بالدخول على الماضي لا يصحّ".

وقد مرّ بنا في الخلاف النحوي أنّه نقل الاتفاق على منع الإخبار عن الفعل بالفعل، في حين أجاز ذلك هشام بن معاوية وثعلب. وهذا يشعرنا أنّ استقراءَه لأقوال النحاة لم يكن تاما في مسائل معدودة، مما جعله يطلق هذه الأحكام فتأتي أحياناً مخالفة للواقع النحوي.

ج- التغيّر في آرائه: يشعر المطّلع على مباحث النحو في تفسير الرازي أن آراء مصنفه كانت عرضة للتغيير، وليس هذا مقصوراً على النحو، بل هو كذلك في بعض مسائل العقيدة، إذ كان يؤمن بالجبر أولاً، ثم عدل عن ذلك إلى الوسطية بين الجبر والقدر، كما مرّ بيان ذلك في عقيدته.

وقد مرّت بنا سالفاً صور من هذا التغير الذي يلحظ في آرائه النحوية، والسبب في هذا ـ حسب ما يبدو ـ أنه حين يحكم برأي ما في مسألة نحوية لم يكن مقتنعاً بحكم النحاة فيها، لا يترك النظر فيها بعد ذلك، بل يواصل التأمل فيها، حتى إذا وجد دليلاً أقوى مما اهتدى إليه سالفاً عدل إلى ما يقتضيه ذلك الدليل، وذكره في التفسير. وقد يكون الزمن الفاصل بين الرأيين بعيداً أو قريباً حسب المواضع التي يتناول فيها هذه المسألة بالبحث، ومقدار وقوفه عندها.

وسأذكر هنا المسائل التي غيّر رأيه فيها دون الدخول في تفاصيلها، إذ سبقت الإشارة إليها، وهي:

([1125]) البحر المحيط 444/5.

1- ذهب إلى أن (كاد) نفيها إثبات وإثباتها نفي، وأنها لا تدل على المقاربة، ثم عاد ورجّح الرأي الآخر وهو دلالتها على المقاربة.

2- قال إِن (ليس) حرف، ثم عاد وقال بفعليتها.

3- ذهب إلى أَنّ (لو) تفيد الربط والاستلزام ولا تدلُّ على الامتناع ثم عاد فقال: إِنها حرف امتناع لامتناع.

ولعل مما يذكر هنا أيضاً موقفه من القراءات، ففي الوقت الذي ارتضى قراءة حمزة على أساس صحة السند، طعن في قراءة ابن عامر؛ لأنها لا تتفق مع ما ارتضاه من القواعد النحوية. برغم أنها قراءة متواترة وصحيحة السند أيضاً. على حين طعن بعض اللغويين المعنيين بالدراسات القرآنية من القدامى بقراءة حمزة، على نحو ما نجد في كلام ابن قتيبة؛ إذ يقول: [1126] "لم أر فيمن تتبعتُ وجوه قراءته أكثر تخليطاً ولا أشد اضطراباً منه".

والحق أنّ الرازي في طعنه في قراءة ابن عامر، وابن قتيبة في طعنه في قراءة حمزة، قد جانبا الصواب، لأن الأمة قد رضيت بهؤلاء القرّاء لأمانتهم وحفظهم، فلا يحق لأحد بعد ذلك أَنْ يطعن في قراءتهما.

هذه جملة من آراء الرازي النحوية التي ربما آخذه عليه نحاة جاءوا من بعده، ورأوه جانب فيها الصواب، ولكنه برغم ذلك كله يبقى كما يصوره لنا تفسيره نحويا له آراء تمتاز بالجدة، واختيارات مبنيّة على أسس ثابتة مستمدة في غالبها مما يوحيه النص القرآني الكريم. فهو يرفض التعسف في التأويل النحوي القرآني، ويدعو الى استلهام القرآن في تقعيد القواعد مثلما يستلهم في أمور العقيدة والعبادة، ذلك أنه كلام الله ربّ العالمين المنزّل على أفصح الخلق أجمعين.

([1126]) تأويل مشكل القرآن: ص59.

الخاتمة

بعد الدراسة التي أمضيتها مع الرازي النحوي من خلال تفسيره، ووقفت فيها على ما تضمنه هذا التفسير من مباحث وأصول واجتهادات في النحو، أودُّ تلخيص الجهد الذي تمخض عن هذا البحث، وبيان النتائج التي انتهى إليها، وهي:

1- دلّني البحث إلى أنّ محمداً بن عمر الرازي ولد عام 544 هـ في مدينة الرّي وأنه تلمذ لوالده فأخذ عنه الأصول وفقه عليه المذهب الشافعي، ثم أخذ بعد ذلك عن غير واحد من العلماء. فلما استوى علمه تنقل في بلاد ما وراء النهر ودخل الهند. وكانت له خلال رحلتة مناظرات مع المعتزلة والكرامية ثم ألقى عصا الترحال في هراة حيث وافته المنية هناك عام 606 هـ.

2- ودلّني البحث إلى أن للرازي مصنفات كثيرة في علوم مختلفة، وهي على أقسام منها المطبوع والمخطوط والمفقود. وقد صحّحت نسبة كتاب (عجائب القرآن) إليه، وهو كتاب مطبوع، كما نفيت نسبة كتاب إليه، وهو: (عرائس المحصّل من نفائس المفصل)، بأدلة من داخل المخطوط لا تقبل الرد.

3- ودلّني البحث إلى أَنّ تفسير الرازي كان مفاجأة لأهل عصره، لأنه ضمَّ إلى التفسير علوماً مختلفة من فلسفة وكلام وطب وفلك وغيرها، وتبين لي كذلك صحة نسبة هذا التفسير إليه من خلال أدلة أخرى تعضد ما قيل في هذه المسألة.

4- وتبين لي أن الرازي استقى مادته النحوية من مصادر متنوعة، وأنها كانت على أربعة أقسام: كتب النحو، وكتب معاني القرآن وغريبه، وكتب التفسير وكتب الإعجاز، وأنه كان ينقل مادته منها بعدة طرائق: فإما أنْ ينقل النصوص باللفظ، أو بتغيير قليل فيها، أو ينقلها بالمعنى من دون الالتزام باللفظ.

واتضح لي بعد الموازنة بين المادة المنقولة وبين الأصل الموجود في معظم هذه المصادر: أنّ الرازي كان أميناً في نقله منها، موضوعياً في تعامله معها.

5- تبين لي أن للرازي جهداً حسناً في ميدان أُصول النحو، إذ تناول في تفسيره الأصول الأربعة المعروفة وهي: السماع والقياس والإجماع واستصحاب الأصل. وظهر لي أنه في موضوع السماع كان يدعو النحاة إلى استلهام القرآن الكريم في كل قواعدهم لا في طائفة منها دون أخرى.

6- وتبين لي أن الرازي يدعو إلى اعتماد القراءات القرآنية في التنظير النحوي ولكنه قد يردّ قراءة مشهورة للسبب نفسه. وظهر لي كذلك أنه لا يمانع من الاستشهاد بالحديث الشريف في النحو، وأنه طبق ذلك عملياً في تفسيره.

7- وعرض البحث لجهد الرازي في مجال الحدود النحوية، وبيّن أنه لم يكن مقلداً في ذلك، بل كان مبدعاً فيه، له حدوده الخاصة المبتكرة، وعرض البحث كذلك لموقفه من موضوع العامل والعلل النحوية، وبين أنه قد صبغ هذه المباحث غالباً بالصبغة الفلسفية التي هي اللون الواضح في التفسير كله.

8- وتبين لي أن الرازي كان من النحاة المنتقين لأرائهم النحوية فلم يَشأ أَنْ يرتبط بمدرسة معينة ويلتزم بآرائها في كل حال، بل كانت له أسسه الخاصة في اختيار آرائه النحوية، وكانت آراء المدرسة البصرية هي الغالبة على اختياره.

9- ودلّني البحث إلى أن الرازي كان يُقّيد جواز عطف الجملة الاسمية على الفعلية والعكس بالضرورة والفائدة، خلافاً لما نقل عنه من المنع مطلقاً.

10- وعرض البحث لموقف الرازي من مسألة الزيادة في القرآن الكريم وتبين أنه كان يذهب إلى رفضها، لأن الزيادة اللفظية ارتبطت في ذهنه بالزيادة المعنوية.

11- وبين البحث أن للرازي آراء نحوية تتفق والمنهج الوصفي. فبرغم وضوح الأثر العقلي والفلسفي في أبحاث التفسير بعامة، وبضمنها بحثه النحوي، إلاّ أن له

آراء بعيدة كل البعد عن التقدير والتأويل، كذهابه إلى عدم تعلق الجار والمجرور الواقع خبراً بشيء محذوف، وعدم تقدير فعل في النداء.

12- وبين البحث أن للرازي توجيهات نحوية قائمة على الأساس العقيدي الإسلامي إذ انعكست ثقافته الكلامية على بحثه النحوي، وخاصة في مسألة التوحيد والنبوة وغيرهما. وكان لا يبالي في سبيل ذلك بمخالفة الإجماع النحوي. كما كانت له توجيهات نحوية أخرى قائمة على الأساس المذهبي الخاص من حيث كونه أشعرياً.

13- وعرض البحث للآراء النحوية التي تفرّد بها الرازي في تفسيره، منها قوله إِنّ (كان) تامة لا ناقصة، وأن اسم الإشارة (ذلك) يدلّ في الوضع اللغوي على القريب، وأنّ دلالته على البعد هي دلالة عرفية، وهو يذهب كذلك إلى تنوع دلالة فاء العطف، وغير ذلك مما يشعر بحريته في البحث النحوي وشخصيته المستقلة فيه. ومن ثَمَّ لا يسعنا إلاّ أنْ نضع الرازي في صفّ النحاة المجتهدين.

14- وعرض البحث لسبب وضوح الصبغة الفلسفية في بحث الرازي لقضايا النحو إذ بيّن أنّ النحو كان جزءً من التفسير، ومنهج التفسير بعامة كان عقلياً فلسفياً، فلابد أن يتأثر النحو والحال هذه بهذا المنهج.

15- وبين البحث أَنْ الرازي كان دائم البحث في المسائل النحوية التي لم يكن مقتنعاً بحكم النحاة فيها، فكان يقلّب هذه الآراء على وجوهها، ولم يمنعه حكمه السابق في أية مسألة من التراجع عن جديد يراه، أو رأي صائب ينتهي إليه، وذلك إذا ترجّح لديه أن ما ذهب إليه أولاً لم يكن هو الصواب ومن هنا تباين عدد من آرائه النحوية في التفسير ابتداءً وانتهاءً.

المصادر والمراجع

أولاً: المخطوطات والرسائل الجامعية:

1- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر: مناقب الشافعي، مخطوط في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم: (13771).

2- الزيدي: كاصد ياسر (الدكتور): منهج الطوسي في تفسير القرآن الكريم رسالة دكتوراه مطبوعة بالرونيو، مقدمة إلى كلية الآداب ـ جامعة القاهرة 1396هـ = 1976 م.

3- الفرغاني: علي بن مسعود: المستوفى في النحو، تحقيق: حسن عبد الكريم الشرع، رسالة دكتوراه مقدّمة إلى كلية الآداب ـ جامعة بغداد 1398هـ = 1978م.

4- محمد إبراهيم خليفة: أصول النحو في الخصائص لابن جنيّ، رسالة ماجستير مطبوعة بالرونيو، مقدمة إلى كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة 1402هـ = 1982 م.

5- مجهول: عرائس المحصّل من نفائس المفصل، مخطوط في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، برقم: (146) نحو.

ثانياً: الكتب المطبوعة:

1- الآلوسي: أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، الطبعة الأولى، مطبعة بولاق 1301 هـ.

2- إبراهيم أنيس: (الدكتور) من أسرار اللغة، الطبعة الخامسة، مكتبة الأنجلو المصرية 1975م.

3- ابن الأثير: علي بن محمد الشيباني: الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت 1965م - 1967م.

4- أحمد أمين: ضحى الإسلام، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1357هـ = 1938.

5- أحمد محمود صبحي: (الدكتور): في علم الكلام (الأشاعرة)، الطبعة الرابعة، مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الاسكندرية 1982م.

6- الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي: معاني القرآن، تحقيق: الدكتور فائز فارس، الطبعة الثانية الشركة الكويتية لصناعة الدفاتر والورق المحدودة 1401هـ = 1981م.

7- الاسترابادي: رضي الدين محمد بن الحسن: شرح الرضي على الكافية تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس في بنغازي 1398هـ = 1973م.

8- الاسكافي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله: درة التنزيل وغرة التأويل تحقيق: عادل نويهض، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة بيروت 1393 هـ = 1973م.

9- أبو الأسود الدؤلي: ظالم بن عمرو: الديوان، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، الطبعة الثانية، مطبعة المعرف بغداد 1384 هـ = 1967م.

10- ابن أبي أُصيبعة: موفق الدين أحمد بن القاسم: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت 1965م.

11- الأعشى: ميمون بن قيس: الديوان، تحقيق: الدكتور م. محمد حسين، المطبعة النموذجية ـ مصر د. ت.

12- الأفغاني: سعيد: في أصول النحو، دار الفكر، د. ت.

13- امرؤ القيس: الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار المعارف ـ مصر 1969م.

14- أمين الخولي: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الطبعة الأولى، دار المعرفة 1961م.

15- ابن الأنباري: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد: أسرار العربية، تحقيق: محمد بهجة البيطار، مطبعة الترقي ـ دمشق 1377 هـ = 1957م.

16- ابن الأنباري: الأغراب في جدل الإعراب، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية ـ دمشق 1377هـ = 1957م.

17- ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر 1380 هـ = 1961م.

18- ابن الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق: الدكتور طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة 1969 - 1970م.

19- ابن الأنباري: لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية ـ دمشق 1377هـ = 1957م.

20- ابن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني ـ القاهرة، د. ت.

21- الأنصاري: أحمد مكي (الدكتور): سيبويه والقراءات، دار الاتحاد العربي للطباعة ـ مصر 1392هـ = 1972م.

22- ابن بابشاذ: طاهر بن أحمد: شرح المقدمة المحسبة، تحقيق: خالد عبد الكريم، الطبعة الأولى، المطبعة العصرية ـ الكويت 1976 - 1977م.

23- البخاري: محمد بن إسماعيل: الصحيح، مطبوعات محمد علي صبيح ـ مصر، د. ت.

24- برجستراسر: التطور النحوي للغة العربية، تعليق وتصحيح: الدكتور رمضان عبد التواب، مطبعة المجد 1404هـ = 1982م.

25- بروكلمان: كارل: تأريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور: عبد الحليم النجار، الطبعة الرابعة، دار المعارف ـ مصر 1977م.

26- البغدادي: إسماعيل باشا: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، طبعة مصورة عن طبعة استانبول 1945م، منشورات مكتبة المثنى ـ بغداد.

27- البغدادي: عبد القادر بن عمر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، نشر دار صادر ـ بيروت.

28- البكري: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفة السقا، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1366 هـ = 1947م.

29- البكّاء: محمد عبد المطلب: مصطفى جواد وجهوده اللغوية، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1982م.

30- البنا: محمد إبراهيم (الدكتور): أبو الحسين بن الطراوة وأثره في النحو، الطبعة الأولى، دار بو سلامة ـ تونس 1400هـ = 1980م.

31- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى: صحيح الترمذي بشرح ابن العربي، الطبعة الأولى، مطبعة الصاوي، مصر 1931- 1934.

32- ابن تغري بردي: جمال الدين أبو المحاسن يوسف: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب 1970- 1972م.

33- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم: مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة محمد علي صبيح ـ مصر 1385 هـ = 1966م.

34- الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد عبدة، ومحمد محمود الشنقيطي، الطبعة الخامسة، دار المنار. مصر 1372هـ.

35- الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد: التعريفات، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ـ تونس 1971م.

36- ابن الجزري: أبو الخير محمد بن محمد: غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: برجستراسر، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية ـ بيروت 1400 هـ =1980م.

37- جميل علوش: (الدكتور): ابن الأنباري وجهوده في النحو، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس 1981م.

38- ابن جني: أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، صورة عن طبعة دار الكتب، نشر دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت، د. ت.

39- ابن جني: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، مطبعة لجنة إحياء التراث الإسلامي ـ القاهرة 1386هـ.

40- الجواري: أحمد عبد الستار: نحو القرآن، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ـ 1394هـ = 1974م.

41- الجويني: مصطفى الصاوي: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف ـ مصر 1959م.

42- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، صورة بالأوفست عن طبعة استانبول 1941م. منشورات مكتبة المثنى – بغداد.

43- الحديثي: خديجة (الدكتورة): دراسات في كتاب سيبويه، دار غريب للطباعة ـ القاهرة 1980م.

44- الحديثي: الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، مطابع مقهوى الكويت 1394 هـ = 1974م.

45- الحديثي: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1981م.

46- ابن حزم الأندلسي: علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر 1345 هـ - 1356 هـ.

47- حسن محمود عبد اللطيف: مقدمة غاية المرام في علم الكلام للآمدي، مطابع الأهرام التجارية ـ القاهرة- 1391 هـ = 1971م.

48- الحلواني: محمد خير (الدكتور): أصول النحو العربي، مطبعة الشرق ـ حلب 1979م.

49- الحموي: ياقوت بن عبد الله: معجم الأدباء، تحقيق: مركليوث، دار المستشرق ـ بيروت.

50- الحموي: معجم البلدان، دار صادر ـ ودار بيروت 1955م- 1957م.

51- الحميري: محمد بن عبد المنعم: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، دار القلم ـ بيروت 1975م.

52- أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف: البحر المحيط، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة ـ مصر 1328هـ.

53- أبو حيان الأندلسي: منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، تحقيق: سدني كلازير، نيوهافن 1947.

54- ابن خالويه: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن حمدان: مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع، تحقيق: برجستراسر، صورة عن طبعة المطبعة الرحمانية ـ مصر1934م، نشر دار الهجرة.

55- ابن الخشاب: أبو محمد عبد الله بن أحمد: المرتجل، تحقيق: على حيدر، منشورات دار الحكمة ـ دمشق 1392 هـ =1972م.

56- ابن خلِّكان: أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت.

57- الخوانساري: محمد باقر: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تصحيح: محمد علي الأصبهاني، الطبعة الثانية، مشهد 1367 هـ.
58- الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد: التيسير في القراءات السبع، تحقيق: أوتوبرتزل، صورة عن طبعة استانبول، 1930م، منشورات مكتبة المثنى ـ بغداد.
59- الداودي: شمس الدين محمد بن علي: طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة 1392 هـ = 1972م.
60- الذهبي: محمد بن أحمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت 1382 هـ = 1963م.
61- الذهبي: محمد حسين (الدكتور) التفسير والمفسرون، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة 1396 هـ = 1976م.
62- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1356 هـ = 1938م.
63- الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية ـ طهران، د. ت.
64- الرازي: عجائب القرآن، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي، الطبعة الأولى، دار الهلال ـ بيروت 1405هـ = 1986م.
65- الرازي: عصمة الأنبياء، دار الثقافة العربية للطباعة ـ القاهرة 1383هـ = 1964م.
66- الرازي: لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة 1396هـ = 1976م.
67- الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، نشر محمد بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية ـ القاهرة 1323هـ.
68- الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: الدكتور: طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ السعودية 1399 هـ = 1979م.

69- الرازي: المعالم في أصول الدين، نشر: محمد بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية ـ القاهرة 1323هـ.

70- الرازي: مناقب الشافعي، القاهرة 1279هـ.

71- الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، والدكتور محمد بركات حمدي، دار الفكر للنشر والتوزيع ـ عمان 1985م.

72- الراغب: أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت، د. ت.

73- رشدي عليان: (الدكتور) وآخرون: علوم الحديث ونصوص من الأثر، مطبعة جامعة بغداد 1980م.

74- الرماني: علي بن عيسى: الحدود، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع ـ عمان 1984م.

75- الزجاج: أبو اسحق إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: الدكتور عبد الجليل عبدة شلبي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة 1973م.

76- الزجاجي: أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق: الإيضاح في علل النحو، تحقيق: الدكتور مازن المبارك، الطبعة الرابعة، دار النفائس ـ بيروت 1402 هـ = 1982م.

77- الزركان: محمد صالح: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية دار الفكر، د. ت.

78- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد لله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة 1376 هـ = 1957م.

79- الزركشي: معنى لا إله إلا الله، تحقيق: علي محيي الدين القره داغي، الطبعة الأولى، دار بو سلامة ـ تونس 1984م.

80- الزركلي: خير الدين: الأعلام، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين ـ بيروت 1979م.

81- الزمخشري: جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه لتأويل، دار الكتاب العربي ـ بيروت 1366 هـ = 1947م.

82- الزمخشري: المفصّل في علم العربية، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، د. ت.

83- أبو زهرة: محمد: أصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.

84- زهير بن أبي سلمى: الديوان بشرح ثعلب، صورة عن طبعة دار الكتب نشر الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة 1384هـ = 1964م.

85- الزيدي: كاصد ياسر (الدكتور): الطبيعة في القرآن الكريم، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1980م.

86- ابن الساعي: أبو طالب علي بن أنجب: الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، المطبعة السريانية الكاثوليكية ـ بغداد 1353هـ = 1934م.

87- السالم: صباح عباس: عيسى بن عمر الثقفي نحوه من خلال قراءته، الطبعة الاولى، منشورات مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، دار التربية ـ بغداد 1395 هـ = 1975م.

88- السامرائي: إبراهيم (الدكتور): التطور اللغوي التاريخي، دار الرائد للطباعة ـ القاهرة 1966م.

89- السامرائي: الفعل زمانه وأبنيته، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1400هـ = 1980م.

90- السامرائي: فاضل صالح (الدكتور): ابن جنيّ النحوي، دار النذير للطباعة والنشر والتوزيع 1389هـ = 1969م.

91- السامرائي: أبو البركات الأنباري ودراساته النحوية، الطبعة الأولى دار الرسالة للطباعة ـ بغداد 1395هـ = 1975م.

92- السامرائي: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، دار النذير للطباعة والنشر والتوزيع 1389هـ = 1970م.

93- سبط بن الجوزي: شمس الدين يوسف بن قزاوغلي: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الطبعة الأولى، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الدكن 1370 هـ = 1952م.

94- السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود بن الطناجي، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة، د. ت.

95- سلامة بن جندل: الديوان، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة الطبعة الأولى، مطبعة الاصيل ـ حلب 1387هـ = 1968م.

96- السلمي: عباس بن مرداس، الديوان، تحقيق: الدكتور يحيى الجبوري، دار الجمهورية ـ بغداد 1388هـ = 1968م.

97- سليمان دنيا: مقدمة القسم الثاني من الإشارات والتنبيهات لابن سينا، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ مصر، د. ت.

98- السهمي: أبو القاسم حمزة بن يوسف: تاريخ جرجان، الطبعة الثالثة، نشر عالم الكتب ـ بيروت 1401هـ = 1981م.

99- السهيلي: عبد الرحمن بن الخطيب: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، الطبعة الأولى، دار النصر للطباعة ـ القاهرة 1387هـ = 1967م.

100- سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب ـ بيروت، د. ت.

101- ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله؛ الحدود، تحقيق: أملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ـ القاهرة 1963م.

102- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة المشهد الحسيني ـ القاهرة 1387هـ = 1967م.

103- السيوطي: الأشباه والنظائر، الطبعة الثانية، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الدكن 1359هـ - 1361هـ.

104- السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: أحمد محمد قاسم، الطبعة الاولى، مطبعة السعادة ـ مصر 1396هـ = 1976م.

105- السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي ـ 1384هـ = 1964م.

106- السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د. ت.

107- السيوطي: حسن المحاضرة في تأريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي ـ مصر 1967م – 1968م.

108- السيوطي: طبقات المفسرين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت 1403هـ = 1983م.

109- السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، الجزء الأول: تحقيق عبد السلام هارون، وعبد العال سالم مكرم. والجزءان الثاني والثالث: تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية ـ الكويت 1975م – 1977م.

110- الشافعي: محمد بن إدريس (الإمام): الأُم، تحقيق: محمد زهري النجار، الطبعة الأولى، شركة الطباعة الفنية المتحدة 1381هـ = 1961م.

111- الشافعي: الرسالة: تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة 1358هـ = 1940م.

112- الشلقاني: عبد الحميد (الدكتور): الأعراب الرواة، دار المعارف ـ مصر 1977م.

113- الشلقاني: رواية اللغة، دار المعارف ـ مصر 1971م.

114- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، دار الاتحاد العربي للطباعة ـ القاهرة 1387 هـ = 1968م.

115- شوقي ضيف: (الدكتور): البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف ـ مصر 1965م.

116- شوقي ضيف: المدارس النحوية، الطبعة الثالثة، دار المعارف ـ مصر 1976م.

117- الصفار: ابتسام مرهون (الدكتورة): معجم الدراسات القرآنية، الطبعة الأولى، مطبعة جامعة الموصل 1984م.

118- الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثانية، إيران 1381هـ = 1961م.

119- الضامن: حاتم (الدكتور): نظرية النظم تاريخ وتطور، منشورات وزارة الإعلام الموسوعة الصغيرة، بغداد، 1978م.

120- الطائي: حاتم، الديوان، دار صادر ـ دار بيروت 1383هـ - 1963م.

121- طاش كبري زادة: أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق: كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال الكبرى القاهرة، د. ت.

122- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، واحمد محمد شاكر، دار المعارف ـ مصر، د. ت.

123- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد شوقي الأمين، واحمد حبيب القصير، مطبعة النعمان ـ النجف 1957م – 1963م.

124- ابن عاشور: محمد الفاضل: التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية ـ تونس 1966م.

125- عبد السلام محمد هارون: معجم شواهد العربية، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي ـ مصر 1972م – 1973م.

126- عبد العال سالم مكرم: (الدكتور): أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، الطبعة الثانية، المطبعة العصرية ـ الكويت 1978م.

127- عبد العال سالم مكرم: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، الطبعة الثانية، المطبعة العصرية، الكويت 1978م.

128- ابن العبري: غريغوريوس الملطي: تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحي اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1958م.

129- أبو عبيد: القاسم بن سلّام: غريب الحديث، بعناية: الدكتور محمد عبد المعيد خان، صورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت 1396هـ = 1976م.

130- أبو عبيدة: معمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق: الدكتور فؤاد سزكين، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة ـ مصر 1954م – 1962م.

131- العبيدي: رشيد عبد الرحمن: أبو عثمان المازني ومذاهبه في الصرف والنحو، مطبعة سلمان الأعظمي ـ بغداد 1389هـ = 1969م.

132- ابن عربي: أبو عبد الله محيي الدين: رسائل ابن عربي، صورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية 1361هـ، نشر دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

133- العسقلاني: احمد بن حجر: الدّرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، مطبعة المدني ـ االقاهرة، د. ت.

134- العسقلاني: لسان الميزان، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت 1390هـ = 1971م.

135- ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، د. ت.

136- العماري: علي محمد حسن (الدكتور): الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره، مطابع شركة الإعلانات الشرقية ـ القاهرة 1388 هـ = 1969م.

137- ابن عنين: شرف الدين محمد بن نصر: الديوان، تحقيق: خليل مردم، مطبعة دمشق 1365هـ = 1946م.

138- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى في علم الأصول الطبعة الأولى، مطبعة بولاق 1322هـ.

139- ابن فارس: أبو الحسين أحمد: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: الدكتور مصطفى الشويمي، مطابع أ. بدران ـ بيروت 1964م.

140- فتح الله خليف: (الدكتور): فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية 1977م.

141- الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، الطبعة الثانية، عالم الكتب ـ بيروت 1980م.

142- الفراهيدي: الخليل بن أحمد: العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1980م – 1985م.

143- الفيومي: أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: مصطفى السقا، مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة، د. ت.

144- ابن قاضي شهبة: تقي الدين احمد بن محمد الأسدي: طبقات النحاة واللغويين، تحقيق: الدكتور محسن فياض، مطبعة النعمان ـ النجف 1974م.

145- ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم الدينوري: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر ـ مصر 1971م.

146- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تحقيق: أحمد صقر، الطبعة الثانية، مطبعة الحضارة العربية ـ القاهرة 1393هـ = 1973م.

147- القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولى، شركة الطباعة الفنية المتحدة 1973م.

148- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، صورة عن طبعة دار الكتب، نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة 1387هـ = 1967م.

149- القفطي: جمال الدين علي بن يوسف: إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى، مطبعة دار الكتب المصرية 1374 هـ = 1955م.

150- القفطي: تاريخ الحكماء، صورة عن طبعة لايبزك لعام 1903م. نشر مكتبة المثنى ـ بغداد.

151- القميّ: عباس: الكنى والألقاب، الطبعة الثالثة، المطبعة الحيدرية ـ النجف 1969 – 1970.

152- ابن قميئة: عمرو: الديوان، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1972م.

153- ابن قنفذ القسنطيني: أحمد بن حسن الخطيب: الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، الطبعة الأولى، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت 1971م.

154- قنواتي: جورج: فخر الدين الرازي تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته بحث منشور ضمن كتاب: إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، دار ا لمعارف ـ مصر 1962م.

155- القوزي: عوض حمد (الدكتور): المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، الطبعة الأولى، شركة الطباعة العربية ـ الرياض 1401 هـ = 1981م.

156- ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل ـ بيروت 1973م.

157- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، مطبعة السعادة ـ مصر د.ت.

158- كحّالة: عمر رضا: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

159- كحّالة: المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة، مطبعة الحجاز دمشق 1393هـ = 1973م.

160- الكلابي: القتال: الديوان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت 1381هـ = 1961م.

161- اللبدي: محمد سمير (الدكتور): أثر القرآن والقراءات في النحو العربي، الطبعة الأولى، دار الكتب الثقافية ـ الكويت 1398هـ = 1978م.

162- مالك بن أنس: (الإمام): الموطأ، تحقيق: فاروق سعد، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1979م.

163- ماهر مهدي هلال: (الدكتور): فخر الدين الرازي بلاغيا، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1977م.

164- المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد: المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية ـ القاهرة 1386هـ - 1388هـ.

165- ابن مجاهد: أبو بكر أحمد بن موسى: السبعة في القراءات، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف ـ مصر 1972م.

166- محسن عبد الحميد: (الدكتور): الرازي مفسراً، دار الحرية للطباعة ـ بغداد 1394 هـ = 1974م.

167- محمد حسن عواد: (الدكتور): تناوب حروف الجر في لغة القرآن، الطبعة الأولى، مطبعة الشرق ـ عمان 1402هـ = 1982م.

168- محمد الخضر حسين: دراسات في العربية وتاريخها، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي، ومكتبة دار الفتح ـ دمشق 1380 هـ = 1960م.

169- محمد صلاح الدين مصطفى: (الدكتور): النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم، المطبعة الفنية ـ القاهرة 1979م.

170- محمد ضاري حمادي: الحديث الشريف في الدراسات اللغوية والنحوية، الطبعة الأولى، مؤسسة المطبوعات العربية ـ لبنان 1402هـ = 1982م.

171- محمد عيد: (الدكتور): أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، مطبعة دار نشر الثقافة ـ القاهرة 1973م.

172- محيي الدين توفيق ابراهيم: (الدكتور): ابن الأنباري في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، مطبعة دار الكتب، جامعة الموصل 1399هـ = 1979م.

173- المخزومي: مهدي (الدكتور): الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه، مطبعة الزهراء ـ بغداد 1960م.

174- المخزومي: الدرس النحوي في بغداد، منشورات وزارة الإعلام بغداد 1974م.

175- المرادي: حسن بن قاسم: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن، مطبعة دار الكتب ـ جامعة الموصل 1396هـ = 1976م.

176- ابن المرتضى: أحمد بن يحيى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1380هـ = 1961م.

177- مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في جامعة أم القرى: فهرس أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار البصائر ـ دمشق 1403 هـ = 1983م.

178- مصطفى جمال الدين: (الدكتور): البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات وزارة الإعلام ـ بغداد 1980م.

179- ابن مضاء القرطبي: أحمد بن عبد الرحمن بن محمد: الرّد على النحاة تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1366 هـ = 1947م.

180- ابن مقبل: تميم بن أبي: الديوان، تحقيق: عزة حسن، مطبعة الترقي ـ دمشق 1962م.

181- أبو المكارم: علي (الدكتور): أصول التفكير النحوي، دار القلم بيروت 1973م.

182- أبو المكارم: تقويم الفكر النحوي، الطبعة الأولى، دار الثقافة ـ بيروت 1975م.

183- ابن مكتوم: تاج الدين أحمد بن عبد القادر القيسي: الدّر اللقيط من البحر المحيط، الطبعة الاولى، مطبعة السعادة ـ مصر 1328 هـ.

184- ابن منظور: أبو الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر ـ ودار بيروت 1955م.

185- الميداني: أبو الفضل احمد بن محمد: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة ـ مصر 1379 هـ = 1959م.

186- النابغة الذبياني: أبو إمامة زياد بن معاوية: الديوان، تحقيق: الدكتور شكري فيصل، دار الفكر ـ بيروت، د. ت.

187- النايلة: عبد الجبار علوان: الشواهد والاستشهاد في النحو، الطبعة الأولى، مطبعة الزهراء ـ بغداد 1396 هـ = 1976م.

188- النحاس: أبو جعفر احمد بن محمد: إعراب القرآن، تحقيق: الدكتور زهير غازي زاهد، مطبعة العاني ـ بغداد 1978م - 1980م.

189- ابن النديم: محمد بن اسحق: الفهرست، تحقيق: غوستاف فلوجل، مكتبة خياط ـ بيروت 1964م.

190- النيسابوري: الحسن بن محمد: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، الطبعة الثانية بالأوفست عن طبعة بولاق، دار المعرفة ـ بيروت 1392هـ = 1972م.

191- النيفر: محمد طاهر: أصول الفقه، دار بو سلامة ـ تونس، د. ت.

192- ابن هداية: أبو بكر الحسني: طبقات الشافعية، تحقيق: عادل نويهض، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1971م.

193- الهذليون: ديوان الهذليين، صورة عن طبعة دار الكتب، نشر الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة 1385هـ = 1965م.

194- ابن هشام الأنصاري: عبد الله بن يوسف بن أحمد: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، الطبعة الثانية، دار الفكر 1969م.

195- ابن هشام: أبو محمد عبد الملك: سيرة النبي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د. ت.

196- هند حسين طه: (الدكتورة): الأدب العربي في إقليم خوارزم، منشورات وزارة الإعلام - بغداد 1976م.

197- الهيتي: عبد القادر رحيم: خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري، دار القادسية للطباعة - بغداد 1983م.

198- ابن الوردي: زين الدين عمر بن مظفر: تأريخ ابن الوردي، الطبعة الثانية، المطبعة الحيدرية - النجف 1389 هـ = 1969م.

199- الياسري: علي مزهر: أبو الحسن بن كيسان وآراؤه في النحو واللغة، منشورات وزارة الإعلام - بغداد 1979م.

200- ابن يعيش: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصّل، عالم الكتب - بيروت - مكتبة المثنى القاهرة، د. ت.

201- يوسف اليان سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس - مصر 1346 هـ = 1928م.

ثالثاً: الدوريات:

1- الضامن: حاتم (الدكتور): مقدمة تحقيق كتاب الأزمنة لقطرب، مجلة المورد، العدد الثالث 1405 هـ = 1984م.

2- عبد الرحمن تاج: (الدكتور): حروف الزيادة وجواز وقوعها في القرآن الكريم، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء الثلاثون 1392 هـ = 1972م.

3- عدنان محمد سلمان: (الدكتور): الاستقراء في النحو، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس والثلاثون، الجزء الثالث 1404 هـ = 1984م.

4- كلية الشريعة في الرياض: مجلة أضواء الشريعة، العدد الخامس عشر لسنة 1404 هـ.

الفهرس